RENATO DESCARTES

DISCORSO SUL METODO

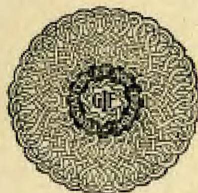
E

MEDITAZIONI FILOSOFICHE

TRADOTTI

DA ADRIANO TILGHER

VOLUME II





BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1913

Stampato in Trani, coi tipi della Ditta Tipografica Editrice
Vecchi e C.

Il signor Gassendy al signor Des-Cartes. (1)

Signore,

Il Reverendo Padre Mersenne m'ha obbligato assai col farmi partecipe di quelle sublimi Meditazioni, che voi avete scritto intorno alla filosofia prima; poichè, certamente, la grandezza del soggetto, la forza dei pensieri e la purezza della dizione mi sono straordinariamente piaciute. Così, a dir vero, con piacere veggo che con tanto ingegno e coraggio lavorate così felicemente al progresso delle scienze, e cominciate a scoprirci cose, che sono state ignote a tutti i secoli scorsi. Una cosa soltanto mi ha addolorato: ed è che egli ha desiderato da me che, se dopo la lettura delle

(1) Il filosofo Pietro Gassendi (1592-1655), restauratore della filosofia di Epicuro nel Rinascimento. Il suo vero nome è Gassend, come ci dice il suo biografo padre BOUGEREL nella *Vie de Pierre Gassendi* (Paris, 1737, p. 2 *n*), malgrado fin dal tempo della sua vita fosse prevalso l'uso di chiamarlo Gassendi o Gassendy. Sulla sua filosofia nominalistica, sensualistica, materialistica, bizzarramente ed ingenuamente impastata con una rigida ortodossia cattolica, si possono vedere le storie della filosofia dell'Höffding e del Windelband, per nominare solo le più recenti, e, del resto, essa è facilmente ricostruibile da un'attenta lettura delle quinte obbiezioni. Meglio vale, pertanto, trattenerci alquanto sulle relazioni personali fra Descartes e Gassendi e sulla storia delle obbiezioni che questi fece contro le *Meditazioni* di quello.

Il 20 marzo 1629, a Frascati, presso Roma, fu osservato dal gesuita padre Scheiner il fenomeno dei parelii o falsi soli, che, reso noto, sollevò gran rumore

vostre Meditazioni mi restassero dei dubbii o scrupoli in mente, io ve ne scrivessi. Poichè ho ben giudicato che non renderei manifesto niente altro che la deficienza del mio ingegno, se non m'inchinassi alle vostre ragioni, o, piuttosto, la mia temerità, se osassi proporre la menoma cosa in contrario. Tuttavia, non ho potuto rifiutar ciò alle sollecitazioni del mio amico, avendo pensato che voi prenderete in buona parte un disegno, che è suo, piuttosto che mio, e sapendo, del resto, che voi siete così cortese, che crederete facil-

---

fra i dotti ed i filosofi di tutta Europa. Il cardinale Barberini ne inviò subito in Francia una descrizione a Peiresc, il quale, trattene copie, le distribuì fra i suoi amici filosofi e naturalisti. Gassend, che viaggiava allora in Olanda con il suo amico Luillier, ne ricevette una copia. Egli aveva conosciuto in Amsterdam due amici di Descartes (col quale, però, benchè questi fosse anch'egli in Olanda in quel tempo, non s'era incontrato, perchè Descartes s'era segregato dal mondo e rinchiuso nel romitaggio di Franecker ad elaborare i principii della sua metafisica), Waessenaer ed Enrico Reneri, e stretto amichevoli relazioni con essi. A questi egli promise, a sua volta, una copia della descrizione del fenomeno e del discorso inviato da Roma e la sua spiegazione propria, e mantenne la promessa, inviando però prima la descrizione del fatto. Ricevutala, Reneri ne mandò copia a Descartes, chiedendogli la sua spiegazione, per paragonarla a quella che ne darebbe Gassend. Questi inviò la sua dall'Aia il 14 luglio 1629 (*Gassendi Opera*, Lyon, Anisson, 1658, III, 651); Descartes mise molto più tempo a dare la sua (BAILLET, *Vie de Mr. Descartes*, I, 188). La spiegazione di Gassend fu pubblicata in opuscolo col titolo: *Phaenomenon rarum Romae observatum 20 Martij et eius causarum explicatio* (Amstelodami, Guerardi, 1629), ristampato l'anno seguente con aggiunte e correzioni e con titolo mutato. Fu in occasione delle discussioni suscitate dal fenomeno dei parelii che si stabilirono tra Descartes e Gassend, benchè indirettamente, quelle relazioni, che sembra siano prima mancate fra loro.

In una lettera a Mersenne (da Amsterdam, 18 dicembre 1629) Descartes discute la spiegazione data da Gassend del fenomeno dei parelii, accettandone qualche punto, ma criticandola in qualche altro; in un'altra (da Amsterdam, gennaio 1630), ringrazia Mersenne dell'offerta, che questi gli aveva fatto, delle osservazioni di Gassend sulle macchie solari, e lo prega di non darsene pena, visto che Gassend non le ha stampate ancora: solo, vorrebbe sapere se costui ha fatto certe osservazioni astronomiche assai delicate e difficili, poichè, se v'è uno che possa egregiamente farle, questi è Gassend. Assai probabilmente, però, Mersenne dovette inviare lo stesso a Descartes queste osservazioni di Gassend sulle macchie solari, poichè una lettera a Mersenne del 4 marzo 1630 cominciava assai probabilmente con un ringraziamento per l'invio di esse, e, poichè quasi certamente Mersenne nella sua lettera aveva segnalato a Descartes un'osservazione, fatta da Gassend alla fine del suo *Examen philosophiae Roberti Fluddi*, sulla neve a forma di stella a sei raggi, caduta a Sédan il 29 gennaio 1629, Descartes ringrazia e si dice lieto se potesse apprendere qualche altra osservazione di Gassend sulla neve, che gli

mente non aver io punto avuto altro pensiero che quello di proporvi con tutta semplicità i miei dubbii e le mie difficoltà. E, certo, sarà veramente molto, se avrete la pazienza di leggerle da un capo all'altro. Poichè, quanto a pensare che esse debbano commuovervi ed inspirarvi la più piccola diffidenza verso i vostri ragionamenti, od obbligarvi a perdere, nel rispondere loro, un tempo, che dovete impiegar meglio, io ne sono lontanissimo, e non ve lo consiglierei. Anzi, non oserei neppur proporvele senza arrossire, essendo

---

sarebbe utile per la compilazione delle sue *Meteore*. Un'altra lettera a Mersenne (da Amsterdam, 6 maggio 1630) contiene un ringraziamento al buon Padre per l'invio di un'osservazione di Gassend sulla corona solare.

Il nome di Gassend ricorre nell'epistolario di Descartes anche a proposito delle beghe che questi ebbe con l'artigiano Ferrier. Costui aveva invitato Descartes per parte del conte di Marcheville, che andava ambasciatore di Francia a Costantinopoli, a fare anche lui quel viaggio, e Descartes scrive a Mersenne (da Amsterdam, 4 novembre 1630) che non credeva punto che il conte — ch'egli non aveva l'onore di conoscere — gli avesse veramente fatto quell'invito, ma, se fosse ciò vero, il che Mersenne potrebbe sapere da Gassend, che doveva fare quel viaggio insieme col conte, egli lo pregava d'incaricare Gassend di declinare in suo nome l'invito, che avrebbe accettato alcuni anni prima con gioia, mentre ora non gli era possibile accoglierlo, e di assicurare Gassend che egli « lo stima ed onora al più alto grado ». E, sempre a proposito di queste beghe con Ferrier, Gassend è nominato in una lettera a Mersenne del 2 dicembre 1630, da Amsterdam.

Le acque cominciarono a intorbidarsi dopo la pubblicazione dei *Saggi* cartesiani del 1637. Dopo un silenzio di ben otto anni, il nome di Gassend ricorre nell'epistolario cartesiano in una lettera a Mersenne del dicembre 1638, in cui Descartes avendo detto che pensava inviare al cardinale Barberini, divulgatore della descrizione del fenomeno dei parelii, una copia del libro del 1637, in cui, alla fine dei saggi sulle *Meteore*, si trova una spiegazione di quel fenomeno, si ricorda, per associazione d'idee, di Gassend, che, primo, ne diè alle stampe una, e prega Mersenne di dargli notizie di lui, e di fargli sapere che ne pensa della spiegazione svolta nelle *Meteore*. Mersenne dovette certo rispondergli che Gassend era rimasto seccato di non vedersi citato nelle *Meteore* a proposito dei parelii, perchè in una lettera a Mersenne da Endegeest, del 21 aprile 1641, Descartes dice acremente che nella lettera latina di Gassend a Reneri non v'è una sola parola di ragionamento, e che, se egli non ne citò il nome nella spiegazione dei parelii, fu perchè la sua spiegazione non gli fu utile in nulla, e, quanto alla descrizione del fenomeno, è vero che egli, Descartes, l'ebbe da Reneri, cui fu trasmessa da Gassend, ma questi, a sua volta, l'aveva avuta da altri, e di suo non ci aveva messo nulla. « Ed io avrei creduto fargli più torto, se avessi avvertito i lettori che egli ha scritto su questo Fenomeno, di quanto gliene ho fatto tacendone ».

E giungiamo così al tempo della redazione delle quinte obbiezioni e risposte. Nel gennaio del 1641 Gassend partì da Aix-en-Provence per Parigi, ove il 9 feb-

certo che non ve n'è neppur una, che non vi sia passata più volte per la mente, e che voi non abbiate o espressamente spregiata, o giudicata doversi dissimulare. Io le propongo, dunque, ma senz'altro disegno che quello di una semplice proposizione, che io fo, non contro le cose che voi trattate, e che vi siete accinto a dimostrare, ma solo contro il Metodo e gli argomenti, di cui fate uso per dimo-

---

braio 1641 visitò Mersenne. Fin dal tempo di questa prima visita Mersenne dovè certo parlargli delle *Meditazioni*, che circolavano manoscritte per Parigi, e pregarlo di volerle sottoporre al suo esame. Certo si è che Gassend non se ne potè occupare subito, poichè dovè partire da Parigi per Mantes il 23 febbraio per partecipare ai lavori dell'Assemblea del clero, che colà si apriva il 25, e ripartì da Mantes per Parigi solo il 2 marzo 1641. Ma essendo allora tutto occupato nella stampa della sua *Vita di Peiresc*, non potè attendere allo studio delle *Meditazioni* prima dell'aprile o maggio seguente. Infatti, in una lettera a Luigi di Valois conte di Alais, da Parigi, del 3 maggio 1641, Gassend si dice occupato nell'esame della metafisica di Ronato Descartes, che ebbe manoscritta da Mersenne, e di cui fa al suo corrispondente un breve e lucido riassunto, e della quale accetta bensì le conclusioni (esistenza di Dio e distinzione dell'anima dal corpo), ma non i ragionamenti e il metodo con cui queste sono dimostrate (*Gassendi Opera*, VI, 106-7). La redazione delle obbiezioni ebbe termine intorno al 15 maggio 1641. Infatti l'edizione Lionese delle opere di Gassend del 1658 dà come lettera di Gassend a Descartes il principio delle obbiezioni alle *Meditazioni*, sino al principio della critica alla prima meditazione, aggiungendovi la data: da Parigi, 15 maggio 1641 (*Gassendi Opera*, VI, 107). E in una lettera al conte d'Alais, da Parigi, del 17 maggio 1641, Gassend scrive di essere molto sollecitato da Mersenne a terminare le sue obbiezioni, perchè questi l'indomani (18) vuole trasmetterle a Descartes in Olanda (*Gassendi Opera*, VI, 107). Le obbiezioni gassendiane furono, dunque, inviate in Olanda non il 16 (Baillet, II, 185), ma il 18 o 19 maggio 1641.

Condotte come sono dal punto di vista di un ingenuo nominalismo, materialismo e sensualismo, lontanissimo — se altro mai — dallo spirito della filosofia di Descartes, le obbiezioni di Gassend fecero su costui una ben disastrosa impressione. Con lettera a Mersenne del 16 giugno 1641 da Endegeest, Descartes gl'inviava parte delle quinte obbiezioni per la stampa, e con lettera, pure da Endegeest, del 23 giugno gliene mandava il resto con la sua risposta: « V'invio il resto delle obbiezioni del signor Gassendi con la mia risposta. Al qual proposito, vi prego di fare stampare, se è possibile, dette obbiezioni, prima che l'autore vegga la risposta che vi ho fatta, poichè, tra noi, io trovo che esse contengono sì poca ragione, che temo ch'egli non voglia permetterne la pubblicazione, quando avrà visto la mia risposta; ed io, lo desidero assolutamente, poichè, oltre che sarei seccato di aver perduto il tempo che ci ho messo a farle, non dubito punto che quelli che han creduto che io non vi potrei rispondere non pensassero che sarei io a non aver voluto che esse fossero stampate, essendo nell'impossibilità di soddisfarvi. Io sarei assai contento anche che il suo nome vi sia in testa, come egli ve lo ha messo. È vero che, per quest'ultimo, se egli non vuole permetterlo, ha diritto d'impedirlo,

strarle. Poichè, a dir vero, io professo di credere che vi è un Dio e che le anime nostre sono immortali; e non trovo difficoltà che nel comprendere la forza e il vigore del ragionamento, che voi impiegate per la prova di queste verità Metafisiche e delle altre questioni da voi inserite nella vostra opera.

---

perchè gli altri non hanno punto messo i loro nomi, ma non può impedire che esse siano pubblicate. E vi prego anche di dare al libraio per la stampa la stessa copia da me vista, affinchè nulla siavi di cambiato ». E nella stessa lettera, più oltre, si dice troppo stanco d'aver trascritto tutta la risposta a Gassend, dà alcune norme tipografiche per la stampa delle quinte obbiezioni e risposte, e finisce: « Voi vedrete che ho fatto tutto quanto ho potuto per trattare il signor Gassendi onorevolmente e dolcemente, ma egli m'ha dato tante occasioni di sprezzarlo e di far vedere che non ha senso comune e non sa in nessun modo ragionare, che avrei troppo sacrificato del mio diritto se ne avessi detto meno di quanto ho fatto, e vi assicuro che ne avrei potuto dire assai di più ».

Mersenne aveva dapprima celato a Gassend che le *Meditazioni* di Descartes erano in corso di stampa, ed ora, in conformità delle istruzioni di costui, diede al tipografo le quinte obbiezioni con le relative risposte, senza far prima leggere queste a Gassend, e solo nel luglio del 1641 si risolse ad annunziare a costui che le *Meditazioni*, e con esse le quinte obbiezioni e risposte, erano per essere pubblicate. Stupito di questo modo di procedere, Gassend chiese a Mersenne di fargli leggere la risposta di Descartes, e accortosi che l'altro nicchiava, gli domandò se, per caso, essa fosse redatta in tono aspro e sdegnoso, e avendogli il buon Mersenne risposto ingenuamente di sì, l'eccellente uomo gli replicò che, se Descartes avesse avuto la ragione dalla sua, egli sarebbe stato il primo a riconoscerlo, e se si fosse lasciato andare a un moto d'ira, glielo avrebbe perdonato volentieri. Allora Mersenne gli fece leggere la risposta di Descartes. Restituendogliela, Gassend aggiunse ch'egli approvava pienamente che fossero pubblicate insieme obbiezioni e risposte, perchè i lettori ne potessero fare equo giudizio. Tutta questa storia si ricava da una lettera di Gassend al conte d'Alais (da Parigi, 19 luglio 1641), col quale il buon Gassend si diffonde in melanconiche considerazioni sull'attaccamento tenace che ognuno ha per le proprie opinioni e che lo rende affatto insofferente di contraddizione, cosa indegna specie per chi faccia professione di sapienza. Poichè non soltanto noi dovremmo sopportare che le nostre opinioni fossero confutate da altri con buoni ragionamenti, ma dovremmo, all'occorrenza, esser pronti a confutarle noi stessi (*Gassendi Opera*, VI, 111-2). Quanto a Descartes, probabilmente Mersenne dovette fargli osservare che aveva passato un po' il segno nella sua risposta a Gassend, poichè in una lettera da Endegeest del 22 luglio 1641 (?) sdegnosamente scrive: « Quanto al signor Gassend, mi sembra ch'ei sarebbe assai ingiusto, se s'offendesse della risposta che gli ho fatta, poichè ho avuto cura di non rendergli che la pariglia, sì ai suoi complimenti che ai suoi attacchi, nonostante che abbia sempre udito dire che il primo colpo ne val due, sì che, anche se gli avessi reso il doppio, lo avrei sempre pagato giustamente. Ma forse egli è scosso dalle mie risposte, perchè vi riconosce qualche verità, ed io non lo

Contro la Prima Meditazione.

Delle cose che possono essere revocate in dubbio.

Per quel che riguarda la prima Meditazione, non v'è d'uopo che mi ci fermi molto; poichè approvo il disegno, che avete formato, di disfarvi di tutte sorta di pregiudizii. Una cosa soltanto non comprendo bene, cioè perchè non

---

sono stato punto dalle sue obbiezioni per una ragione tutta contraria, e se la cosa è così, la colpa non è mia ». Quindi prosegue spiegando alcune locuzioni latine da lui usate nelle risposte alle quinte obbiezioni, poi aggiunge: « E quanto a quelli che volessero fondare delle obbiezioni su simili inezie, essi non farebbero che testimoniare con ciò di non aver nulla a dire di solido, e così farebbero più torto a sè che a me ».

Ciò malgrado, Descartes non perdè di vista Gassend, sia pure solo per continuare a dirne male. Scrivendo a Mersenne da Endegeest il 23 febbraio 1643, gli dice: « Io ho avuto qui per alcuni giorni le Epistole del signor Gassendi [*Petri Gassendi de motu impresso a motore translato epistolae duae* ecc., Parisiis, 1642? ovvero lo scritto *Novem stellae circa Iovem visae*?], ma non ne ho quasi letto che l'indice, che egli ha messo all'inizio, dal quale ho appreso che egli non trattava di materia alcuna che avessi bisogno di leggere. Mi sembra che voi m'avete altra volta detto che egli ha la buona lente di Galileo, io vorrei sapere se essa è così eccellente come Galileo ha voluto far credere, e come appaiono adesso i Satelliti di Saturno per suo mezzo ». E in una lettera a Colvius, da Endegeest, del 23 aprile 1643, accenna ad alcune osservazioni astronomiche fatte da Gassend con la lente di Galileo, per mezzo delle quali quegli aveva sfatato la pretesa scoperta di cinque nuovi pianeti attorno a Giove, fatta da un cappuccino Antonio de Rheita (1597-1660), e che, viceversa, erano stelle fisse.

Nel frattempo Gassend lavorava alla redazione della sua replica alla risposta di Descartes, e qui entra in campo un terzo personaggio, comune amico di Gassend e di Descartes: Samuele Sorbière. Costui visitò Descartes a Endegeest al principio del 1642, e, parlandogli, ne notò l'ambizione e il tono sprezzante, col quale discorreva dei suoi avversarii. Interrogato sul conto di Gassend, Descartes ne parlò con disdegno, e ciò urtò Sorbière, secondo lui perchè apprezzava al più alto grado la bontà e la candidezza di Gassend, ma, in realtà, perchè, essendo, per suo conto, non meno superbo e sprezzante di Descartes, soffriva di vedere nell'altro ritorcersi contro di lui quelle qualità stesse, che costituivano il suo essere. E poichè Descartes godeva allora in Olanda di fama immensa, Sorbière pensò di atterrarla con le armi di Gassend, e l'8 giugno 1642 da Amsterdam scrisse a costui, esortandolo a pubblicare presto la sua replica alla risposta di Descartes (*Gassendi Opera*, VI, 447). E il 9 giugno 1643 Gassend da Parigi gl'inviava il manoscritto delle Istanze (VI, 161-2). Ricevutolo, Sorbière accorreva presso gli Elzeviri per disporne la pub-

avete preferito, con tutta semplicità e in poche parole, ritenere come incerte tutte le cose che avevate conosciuto fino allora, per poi dopo mettere da parte quelle che riconoscereste essere vere, anzichè, ritenendole tutte false, non tanto spogliarvi di un antico pregiudizio, quanto rivestirvene d'un altro affatto nuovo. Ed osservate come sia stato necessario, perchè otteniate ciò, di creare un Dio ingannatore o un non so qual maligno genio, che impiegasse tutta la sua industria a sorprendervi, benchè sembra che sarebbe stato sufficiente allegare per ragione della vostra diffidenza

---

blicazione, e che questa fosse fatta con la maggiore eleganza (VI, 456). Il libro (di cui però furono editori, non gli Elzeviri, ma i Blaev di Amsterdam) constava delle obbiezioni di Gassend, della replica di Descartes, della nuova replica o Istanze di Gassend, con in appendice le *Meditazioni* cartesiane, il tutto col titolo di *Disquisitio Metaphysica*, e con innanzi una prefazioncella del libraio (scritta da Sorbière), in cui si avvertiva che Sorbière, pur pregiando infinitamente Descartes, poneva però Gassend un grado al di sopra di lui. Tanto l'edizione quanto la prefazioncella furono di gusto di Gassend (*Opera*, VI, 462). L'opera uscì nei primi del 1644, e, per quel che sembra, suscitò non poco rumore, e danneggiò non poco la fama di Descartes.

Abbiamo numerose testimonianze dell'impressione che Descartes riportò della *Disquisitio Metaphysica* di Gassend. Il 18 aprile 1644 Sorbière scrisse a Gassend dall'Aia, invitandolo a criticare la teorica cartesiana che in natura non c'è vuoto e che l'essenza della materia è l'estensione (*Gassendi Opera*, VI, 469). Nella sua risposta (da Parigi, 30 aprile 1644) Gassend combatte la teorica cartesiana in base alla distinzione dello spazio dal corpo; ogni corpo è spaziale, ma non ogni spazio è corporeo e pieno (*ibid.*, VI, 186-7). Ricevuta la lettera di Gassend e forte delle argomentazioni di costui, Sorbière corse da Descartes, che era venuto all'Aia, e credette di metterlo nel sacco a proposito dei suoi principii di fisica, ma, per confessione dello stesso Sorbière, Descartes seppe parare i colpi con somma abilità. Allora Sorbière portò il discorso su Gassend e sulla *Disquisitio*, e Descartes mostrò di spregiare sommamente l'uno e l'altra (VI, 469-70). Nè voleva degnarsi di rispondere alle nuove istanze di Gassend, ma, per tutta risposta, si proponeva, ristampando le *Meditazioni*, di espungerne le quinte obbiezioni, mettendo nel titolo: *reiectis objectionibus inutilibus* (Rivet a Mersenne, dall'Aia, 28 marzo 1644). Ed anche quando Regius si recò da lui per esortarlo a rispondere alla *Disquisitio*, Descartes mostrò di non volerne punto sapere (lettera di Bornius a Gassend, da Utrecht, del 16-26 giugno 1645, VI, 489).

Pure, qualche impressione la *Disquisitio* di Gassend innegabilmente fece, e la diffusione dei *Principia philosophiae*, pubblicati da Descartes nel 1644, pare ne fosse diminuita. Scrivendo a Gassend da Utrecth il 20 settembre 1644, Enrico Bornius gli diceva che, se la fisica testè pubblicata di Descartes non fosse stata migliore della sua metafisica, la fama di questo avrebbe patito un gran colpo. E tutti in Olanda si aspettavano e chiedevano che Gassend esaminasse e criticasse

la poca luce dello spirito umano e la sola debolezza della natura.

Oltre a ciò, voi fingete di dormire, per aver occasione di revocar tutto in dubbio e di poter prendere per illusioni tutto quel che succede quaggiù. Ma avete voi, per questo, sufficiente potere su voi stesso da credere che non siate punto sveglio, e che tutte le cose, che sono e che succedono davanti ai vostri occhi, siano false ed ingannatrici? Checchè ne diciate, non vi sarà nessuno che sia convinto che voi siate pienamente persuaso che non v'è nulla di vero di tutto

---

la fisica cartesiana (VI, 480). Lo stesso consiglio gli dava Rivet, scrivendogli dall'Aia il 30 dicembre 1644 (VI, 485). Ad entrambi Gassend rispondeva (da Parigi, a Bornius il 1.° ottobre 1644, a Rivet il 28 gennaio 1645) che, poichè Descartes lo lasciava in pace con la penna, se non con la lingua, gli sembrava scortesia — senza provocazione, ed a proposito di un libro, ov'egli, almeno esplicitamente, non era nominato — rinnovare il litigio, dando a credere che agisse per puro livore ed amor di brighe. Del resto, a parlare in confidenza, la fisica di Descartes non meritava tanta fatica e premorirebbe al suo autore. È opera noiosissima e insopportabile, ed è strano come un geometra di tanto valore potesse avere scritto tante inezie e spacciarle per dimostrazioni. Del resto, nella sua fisica, in qualche punto, Descartes accede alle obbiezioni di Gassend, e così si contraddice (VI, 202, 217-8).

Probabilmente Descartes venne a conoscenza del giudizio sfavorevole che Gassend dava dei suoi *Principii di filosofia*, anche perchè c'era Sorbière che aveva cura di seminar zizzania tra quei due (BAILLET, II, 171), e si decise finalmente ad uscire dal suo silenzio. E poichè Gassend s'era dispiaciuto che si fossero stampate le sue obbiezioni, come se ciò fosse accaduto contro sua voglia, mentre Mersenne gliene comunicava le bozze a misura che si stampavano, e ciò per consiglio di Descartes, questi dapprima non voleva che le quinte obbiezioni fossero comprese nella traduzione francese, che Clerselier veniva preparando. Ma Clerselier tradusse lo stesso le quinte obbiezioni e risposte, e chiese a Descartes il permesso d'inserirle nella traduzione, incaricandosi lui d'ottenere il consenso di Gassend. Questi lo concesse, e le quinte obbiezioni e risposte presero posto alla fine del volume, dopo le seste, accompagnate da un'Avvertenza dell'Autore e da un'altra del Traduttore. Nel frattempo, Descartes si risolveva a rispondere alle Istanze di Gassend sopra un sunto, che alcuni amici gli fecero della *Disquisitio*. La risposta, in forma di lettera a Clerselier, fu redatta in francese in Egmond durante l'inverno del 1645-46, e fu inviata a Clerselier il 12 gennaio 1646, perchè la inserisse nella traduzione. Col suo traduttore Descartes si scusava del tono aspro della risposta, allegandone come causa le insolenze lanciategli contro da Gassend nelle sue Istanze, e gli raccomandava di tacere dappertutto il nome di costui. Ma Clerselier ottenne di poter nominare il buon filosofo epicureo, e addolcire nella traduzione francese i termini latini troppo rudi della prima risposta di Descartes. E di questo lo ringraziò Descartes con lettera da Egmond, del 23 febbraio 1646 (BAILLET, II, 279-80). Il 9 luglio 1646 Bornius avvertiva Gassend che Descartes preparava

quel che avete mai conosciuto, e che i sensi o il sonno o Dio o un cattivo genio vi hanno continuamente ingannato.

Non sarebbe stato più degno del candore d'un Filosofo e dello zelo per la verità di dire le cose semplicemente, di buona fede, e come sono, anzichè — come vi si potrebbe obbiettare — ricorrere a quell'artificio, fabbricare quelle illusioni, ricercare quegli arzigogoli e quelle novità? Tuttavia, poichè avete trovato buono di far così, io non discuterò più oltre.

---

una risposta in francese alla *Disquisitio* (*Gassendi Opera*, VI, 499), e il 9 agosto Gassend gli rispondeva di non saperne nulla (VI, 253). E probabilmente non prese visione della replica di Descartes che nei primi del 1647, quando uscì la traduzione di Clerselier.

Poi, malgrado che Sorbière non cessasse dal seminare zizzania fra Gassend e Descartes — del che acremente lo rimproverò Mersenne in una bellissima lettera del 5 novembre 1646, da Parigi —, Descartes non si occupò più oltre del suo avversario. Scrivendo al padre Noel da Egmond il 14 dicembre 1646, Descartes gli diceva che il libro d'Istanze di Gassend non gli era spiaciuto tanto, quanto gli era piaciuto il giudizio del padre Mesland, il quale lo lesse in poco tempo, nulla trovandovi cui non potesse facilmente rispondere. Questo era anche il giudizio della principessa Elisabetta Palatina, che, scrivendo a Descartes da Berlino il 5 dicembre del 1647, si stupiva della poca ragionevolezza delle obbiezioni fatte alla sua metafisica da persone, che pure avevano studiato filosofia per anni ed anni. « Il signor Gasendus, che è nella più gran reputazione pel suo sapere, ha fatto, dopo l'Inglese [Hobbes], obbiezioni meno ragionevoli di tutti gli altri ».

Ma Gassend era d'animo troppo gentile, e troppi erano gli amici comuni suoi e di Descartes, perchè il dissenso tra i due non dovesse un bel giorno aver fine. Fu durante il soggiorno di Descartes a Parigi nel 1647 che si operò la riconciliazione dei due avversari, per opera dell'abate Cesare d'Estrées. La riconciliazione fu festeggiata con un solenne pranzo presso il giovine abate, al quale intervennero Roberval, Mersenne ed altri cospicui personaggi. Disgraziatamente, la notte precedente Gassend cadde malato, e non potè intervenire alla festa. Questa si tenne lo stesso in sua assenza, e sull'imbrunire tutta la compagnia, con d'Estrées alla testa, si recò in casa di Gassend, dove si operò la riconciliazione (*Gassendi Opera*, I, p. 19 della prefazione di Sorbière, che è una biografia di Gassend. Cfr. BAILLET, II, 341-2). Prima della partenza di Descartes per l'Olanda i due antichi rivali si videro ancora più volte, e mutuamente si perdonarono le reciproche colpe, e si giurarono eterna amicizia. E forse al 1647 (o, se no, al 1648) è da ascrivere il banchetto, in cui a Parigi Guglielmo Cavendish, marchese di Newcastle, riunì alla sua tavola Descartes, Hobbes e Gassendi. Fatto è che ogni palese inimicizia cessò fra Gassend e Descartes, e quando il maligno Sorbière tornò alla carica perchè quello attaccasse la fisica di questo, Mersenne gli rispose il 5 novembre 1647 che ciò era impossibile, poichè i due illustri filosofi si erano giurata eterna amicizia, ed erano ben decisi, omai, a mantenere il giuramento. *(N. d. T.)*.

Contro la Seconda Meditazione.

Della natura dello Spirito umano; e che questo è più facile a conoscersi che il Corpo.

I. Riguardo alla seconda, io veggo che voi non siete ancora liberato dal vostro incantamento ed illusione, e, tuttavia, che, a traverso quei fantasmi, nondimeno vi accorgete che, almeno, è vero che voi, che siete così fascinato ed incantato, siete qualche cosa; ecco perchè concludete che questa proposizione: « io sono, io esisto », quante volte la proferite o la concepite nel vostro spirito, è necessariamente vera. Ma io non veggo perchè abbiate avuto bisogno d'un sì grande apparato, quando eravate già certo, per altre vie, della vostra esistenza, e potevate arguire la stessa cosa da qualunque altra delle vostre azioni, essendo manifesto per la luce naturale che tutto quel che agisce è o esiste.

Voi aggiungete a ciò « che, nondimeno, non sapete ancora abbastanza ciò che siete ». Io so che lo dite sul serio, e ve l'accordo assai volentieri; poichè in ciò consiste tutto il nodo della difficoltà; ed in effetti era questo tutto quel che bisognava che voi ricercaste, senza tanti rigiri e senza usare di tutta quell'ipotesi.

Dopo di ciò, voi vi proponete d'esaminare « ciò che avete pensato di essere fin qui, affinchè, dopo averne tolto tutto quel che può soffrire il menomo dubbio, non resti nulla che non sia certo ed incrollabile ». E, di certo, voi potete farlo con l'approvazione di ciascuno. Avendo tentato questo bel disegno, ed avendo in seguito trovato che avete sempre creduto d'essere un uomo, voi vi fate questa domanda: « che cosa è, dunque, un uomo? », dove, dopo di aver rigettato di proposito deliberato la definizione ordinaria, vi fermate alle cose che vi s'offrivano un tempo di primo acchito: per esempio, « che avete un viso, delle mani, e tutte quelle

altre membra, che chiamavate col nome di corpo; come anche che vi nutrite, che camminate, chė sentite e pensate, le quali cose voi riferivate all'anima ». Io vi accordo tutto ciò, purchè ci guardiamo dalla distinzione che mettete fra lo spirito e il corpo. Voi dite « che non vi arrestavate punto allora a pensare quel che fosse l'anima; oppure, se vi ci fermavate, immaginavate che fosse qualcosa di sottilissimo, simile al vento, al fuoco o all'aria, infuso e diffuso nelle parti più grossolane del vostro corpo ». Questo, di certo, è degno di nota; « ma, per il corpo, voi non dubitavate in nessun modo che non fosse una cosa, la natura della quale consistesse nel poter essere figurata, compresa in qualche luogo, nel riempire uno spazio ed escluderne ogni altro corpo, nel poter essere percepita dal tatto, dalla vista, dall'udito, dall'odorato e dal gusto, ed esser mossa in più modi ». Voi potete ancor oggi attribuire al corpo le stesse cose, purchè non le attribuiate tutte a ciascuno di essi; poichè il vento è un corpo, e, nondimeno, non è punto percepito dalla vista; e non ne escludiate le altre cose che riferivate all'anima; poichè il vento, il fuoco, e molti altri corpi si muovono da sè stessi, e han la virtù di muovere gli altri.

Quanto a quel che dite in seguito, « che non accordavate allora al corpo la virtù di muoversi da sè stesso », non veggo come potreste adesso difenderlo; come se ogni corpo dovesse essere di sua natura immobile, e niun movimento potesse procedere che da un principio incorporale, e nè l'acqua potesse colare, nè l'animale camminare, senza il soccorso d'un motore intelligente o spirituale.

II. In appresso, voi esaminate « se, supposta la vostra illusione, potete asserire che vi sia in voi qualcuna delle cose che credevate appartenere alla natura del corpo; e, dopo lungo esame, dite di non trovar nulla di simile in voi ». È qui che voi cominciate a non considerarvi più come un uomo intero, ma come quella parte più intima e più nascosta di voi stesso, quale pensavate per lo innanzi che fosse l'anima. Ditemi, di grazia, o *Anima!*, o chiunque voi siate, avete fin qui corretto quel pensiero, pel quale v'imma-

ginavate di essere qualcosa di simile al vento, o a qualche altro corpo di questa natura, infuso e diffuso in tutte le parti del vostro corpo? Certo, voi non l'avete punto fatto. Perchè, dunque, non potreste ancora essere un vento, o, piuttosto, uno spirito sottilissimo e delicatissimo, eccitato dal calore del cuore o da qualsiasi altra causa, e formato dalla parte più pura del vostro sangue, che, diffuso in tutte le vostre membra, diate loro vita, e vediate con l'occhio, udiate con l'orecchio, pensiate col cervello, e così esercitiate tutte le funzioni, che vi sono comunemente attribuite? Se è così, perchè non dovreste avere la stessa figura del vostro corpo, proprio come l'aria ha la stessa figura del vaso, nel quale è contenuta? Perchè non potrò credere che voi siate circondato dallo stesso contenente che il vostro corpo, o dalla pelle stessa che lo copre? Perchè non mi sarà permesso di pensare che riempite uno spazio, o, almeno, quelle parti dello spazio, che nè il vostro corpo grossolano, nè le sue parti più sottili riempiono punto? Poichè, a dir vero, il corpo ha dei piccoli pori, nei quali voi siete diffusa; di sorta che, colà dove sono le vostre parti, le sue non vi sono punto; nella stessa guisa che, in un miscuglio di acqua e vino, le parti dell'una non sono nello stesso luogo che le parti dell'altro, benchè la vista non possa discernerlo. Perchè non escludereste un altro corpo dal luogo che occupate, visto che in tutti i piccoli spazii che occupate, le parti del vostro corpo massiccio e grossolano non possono stare insieme con voi? Perchè non penserò che voi vi movete in varie guise? Poichè, siccome le vostre membra ricevono molti e diversi movimenti per vostro mezzo, come potreste voi muoverle senza muovervi voi stessa? Certamente, nè voi potete muovere le altre senz'esser mossa voi stessa, poichè ciò non accade punto senza sforzo; nè è punto possibile che voi non siate per null'affatto mossa dal movimento del corpo. Se, dunque, tutte queste cose son vere, come potete dire che non v'è nulla in voi di tutto quel che appartiene al corpo?

III. Poi, continuando il vostro esame, trovate anche, dite voi, « che, tra le cose che sono attribuite all'anima, que-

ste, cioè: nutrirsi e camminare, non sono punto in voi ». Ma, innanzi tutto, una cosa può essere corpo, e non ricevere punto nutrimento. In appresso, se voi siete un corpo quale noi abbiamo descritto per lo innanzi gli spiriti animali, perchè — dato che le vostre membra grossolane sono nutrite d'una sostanza grossolana — non potreste, voi che siete sottile, essere nutrita con una sostanza più sottile? Di più, quando questo corpo, di cui esse sono parti, cresce, non crescete forse anche voi? E quando esso è indebolito, non siete indebolita forse anche voi stessa? Per quel che riguarda il camminare, poichè le vostre membra non si muovono e non si portano in nessun luogo, se voi non le fate muovere, e non ve le portate voi stessa, in che modo può accader questo senza alcun movimento da parte vostra? Voi risponderete: « ma, se è vero che io non ho punto corpo, è vero anche che non posso camminare ». Se, dicendo ciò, il vostro scopo è di prendervi beffe di noi, o se siete vittima voi stessa di un inganno, non bisogna affliggersene molto; che se lo dite sul serio, è d'uopo non solo che proviate di non avere corpo che sia da voi informato, ma anche che non siete punto della natura di quelle cose che camminano e si nutrono.

Voi aggiungete ancora a questo « che, a dirittura, non avete alcun sentimento e non sentite le cose ». Ma, di sicuro, siete pur voi che vedete i colori, che udite i suoni, ecc. « Questo — dite voi — non succede punto senza corpo ». Lo credo bene; ma, in primo luogo, voi ne avete uno, e siete nell'occhio, che, a dir vero, non vede punto senza di voi; e, di più, potete essere un corpo sottilissimo, che operate per mezzo degli organi dei sensi. « Mi è sembrato — dite voi — di sentire molte cose dormendo, che dopo ho riconosciuto di non aver punto sentito ». Ma, benchè v'inganniate quando vi sembra che, senza servirvi dell'occhio, sentiate quel che non si può sentire senza di lui, voi non avete, tuttavia, sempre sperimentato la stessa falsità; e poi voi ve ne siete servito un tempo, ed è per suo mezzo che avete sentito e ricevuto le immagini, di cui potete adesso servirvi senza di lui.

« Infine, voi notate di pensare ». Certamente, questo non si può negare; ma vi resta sempre a provare che la facoltà di pensare è talmente al di sopra della natura corporale, che nè quegli spiriti che si chiamano animali, nè alcun altro corpo, per delicato, sottile, puro ed agile ch'esso possa essere, potrebbe essere così ben preparato, o ricevere tali disposizioni, da poter essere reso capace del pensiero. Bisogna anche provare, in pari tempo, che le anime delle bestie non son corporali, poichè esse pensano, o, se volete, oltre le funzioni dei sensi esteriori, conoscono qualche cosa interiormente, non solo quando vegliano, ma anche quando dormono. Infine, bisogna provare che questo corpo grossolano e pesante non contribuisce in nulla al vostro pensiero (benchè, nondimeno, voi non siate mai esistita senza di lui, e non abbiate mai pensato nulla standone separata), e, pertanto, che pensate indipendentemente da lui, in guisa tale da non poter essere impedita dai vapori o da quei fumi neri e spessi, che producono, nondimeno, talvolta tanto turbamento al cervello.

IV. Dopo di che, voi concludete così: « Io non sono, dunque, precisamente se non una cosa che pensa, cioè uno spirito, un'anima, un intelletto, una ragione ». Io riconosco qui di essermi ingannato, perchè credevo di parlare ad un'anima umana, ossia a quel principio interno, in forza del quale l'uomo vive, sente, si muove ed intende, e, nondimeno, non parlavo che ad un puro spirito: poichè vedo che non solo vi siete spogliato del corpo, ma anche d'una parte dell'anima. Seguite forse in ciò l'esempio di quegli antichi, i quali, credendo che l'anima fosse diffusa per tutto il corpo, credevano, nondimeno, che la sua parte principale, che i Greci chiamano τὸ ἡγεμονικόν, avesse la sua sede in una certa parte del corpo, come nel cuore o nel cervello; non che credessero che l'anima stessa non si trovava punto in questa parte, ma perchè credevano che lo spirito fosse come aggiunto ed unito in quel luogo all'anima, e che con essa informasse quella parte? E, a dir vero, avrei dovuto ricordarmene, dopo quanto ne avete detto nel vostro Trattato del

Metodo; poichè voi fâte vedere là dentro che vostra opinione è che tutte quelle funzioni, che si attribuiscono ordinariamente all'anima vegetativa e sensitiva, non dipendono punto dall'anima ragionevole; e che possono essere compiute prima che questa sia introdotta nel corpo, come sono compiute tutti i giorni nelle bestie, che voi sostenete essere affatto prive di ragione. Ma non so come io l'avessi dimenticato, se non perchè ero rimasto incerto se voi non voleste che si chiamasse col nome d'anima quel principio interno, in forza del quale noi cresciamo come le bestie, e sentiamo, o se credeste che questo nome non convenisse propriamente che al nostro spirito, benchè, nondimeno, di quel principio si dica propriamente che esso anima, mentre lo spirito non serve che a pensare, come assicurate voi stesso. Checchè ne sia, concedo che voi siate d'ora in avanti chiamato uno spirito, e che non siate precisamente altro che una cosa che pensa.

Voi aggiungete « che solo il pensiero non può essere separato da voi ». Non vi si può negar questo, specialmente se non siete che uno spirito, e se non volete punto ammettere altra distinzione tra la sostanza dell'anima e la vostra, se non quella che nella scuola si chiama distinzione di ragione. Tuttavia io esito, e non so bene se, quando dite « che il pensiero è inseparabile da voi », voi intendete che, per tutto il tempo della vostra esistenza, non cessate mai di pensare. Certamente, questo ha molta conformità con quel pensiero di alcuni Filosofi antichi, che, per provare che l'anima dell'uomo è immortale, dicevano ch'essa è in un continuo movimento, cioè, secondo la mia interpetrazione, che pensava sempre. Ma sarà difficile di persuadere quelli che non potranno comprendere come sarebbe possibile che voi poteste pensare nel mezzo d'un sonno letargico, o che aveste pensato nel ventre di vostra madre. Al che aggiungo ch'io non so se voi credete di essere stato infuso nel vostro corpo, o in qualcuna delle sue parti, fin da quando esso fu concepito nel ventre di vostra madre, o al momento della uscita di esso. Ma non voglio tormentarvi ulteriormente su

questo, e nemmeno domandarvi se ricordate quel che pensavate quando stavate ancora nel suo ventre, o subito dopo i primi giorni o i primi mesi o anni della vostra sortita, nè, se mi rispondete d'aver dimenticato tutte queste cose, domandarvi ancora perchè le avete dimenticate. Io voglio solamente avvertirvi di considerare quanto oscuro e leggero ha dovuto essere in quel tempo il vostro pensiero, per non dire che non potevate quasi per niente averne.

Voi dite in seguito « che non siete punto quell'accolta di membra, che si chiama il corpo umano ». Questo dev'esservi accordato, poichè qui non siete considerato che come una cosa che pensa, e come quella parte del composto umano, che è distinta da quella esteriore e grossolana. « Io non sono neppure — dite voi — un'aria delicata infusa dentro queste membra, nè un vento, o un fuoco, o un vapore, o una esalazione, e nulla di tutto quel che posso fingermi ed immaginare; poichè ho supposto che tutto ciò non esisteva punto, e, nondimeno, senza cambiare questa supposizione, non perciò meno son certo di essere qualcosa ». Ma fermatevi qui, se vi piace, o Spirito, e fate, infine, che tutte queste ipotesi, o, piuttosto, tutte queste finzioni, cessino e spariscano per sempre. « Io non sono — dite voi — un'aria o qualche altra cosa di simile ». Ma se l'anima tutta intera è qualche cosa di simile, perchè voi, che si può dire ne siete la più nobile parte, non sarete creduto essere come il fiore più sottile o la porzione più pura e più viva dell'anima?

« Forse — dite voi — queste cose che io suppongo non esistere punto son qualche cosa di reale, che non è punto differente da me, che io conosco. Non ne so nulla, nondimeno, e non disputo ora di questo ». Ma se non ne sapete nulla, se non disputate ora di questo, perchè dite di non essere nulla di tutto ciò? « Io so — dite voi — che esisto: ora, questa conoscenza, così precisamente presa, non può dipendere, nè procedere dalle cose, che non conosco punto ancora ». Lo concedo, ma, almeno, ricordatevi che non avete punto ancora provato di non essere un'aria, un vapore, o qualche cosa di questa natura.

V. Voi descrivete in seguito che cosa sia ciò che chiamate immaginazione. Poichè dite « che immaginare non è null'altro che contemplare la figura o l'immagine d'una cosa corporale ». Ma ciò è per inferire che voi conoscete la vostra natura per mezzo di una sorta di pensiero ben differente dall'immaginazione. Tuttavia, poichè siete padrone di dare dell'immaginazione quella definizione che meglio vi pare e piace, vi prego di dirmi — se è vero che voi siate corporale (come potrebbe essere, perchè non avete ancora provato il contrario) — perchè non potreste contemplarvi sotto una figura o immagine corporale; e vi chieggo, quando vi contemplate, che cosa sperimentate presentarsi al vostro pensiero, se non una sostanza pura, chiara, sottile, che, come un vento piacevole, diffondendosi per tutto il corpo, o, almeno, per il cervello o alcuna delle sue parti, lo anima, e fa in quel luogo tutte le funzioni, che voi credete di esercitare? « Io riconosco — dite voi — che nulla di ciò che posso concepire per mezzo dell'immaginazione appartiene a quella conoscenza, che io ho di me stesso ». Ma voi non dite come conoscete ciò; e, avendo detto un poco prima che non sapevate ancora se tutte queste cose appartenessero alla vostra Essenza, donde potete, vi prego, inferire adesso questa conseguenza?

VI. Voi proseguite « che bisogna con ogni cura distrarre lo Spirito da queste cose, affinchè possa conoscere con tutta distinzione la sua natura ». Quest'avviso è eccellente; ma, dopo esservene così con ogni cura allontanato, diteci, vi prego, quale distinta conoscenza voi avete della vostra natura; poichè, dicendo solamente che siete una cosa che pensa, voi dite un'operazione che tutti conoscevamo per lo innanzi, ma non ci fate punto conoscere qual'è la sostanza che agisce, di qual natura essa è, come è unita al corpo, come e con quanta varietà di modi si muove a fare tante cose diverse, nè molte altre cose simili, che abbiamo fin qui ignorato. Voi dite « che si concepisce con l'intelletto ciò che non può essere concepito dall'immaginazione », la quale voi volete che sia una cosa sola col senso comune. Ma, o buono

Spirito, potete voi mostrarci che vi sono in noi più facoltà, e non già una sola, per mezzo della quale conosciamo generalmente tutte le cose? Quando, con gli occhi aperti, guardo il Sole, questa è una sensazione manifesta; poi quando, con gli occhi chiusi, me lo rappresento in me stesso, questa è una manifesta conoscenza interiore. Ma, infine, in che modo potrò io discernere di percepire il Sole per mezzo del senso comune o della facoltà immaginativa, e non già dello spirito o dell'intelletto, sì che possa, quando mi piacerà, concepire il Sole ora con un'intellezione che non sia punto un'immaginazione, ed ora con un'immaginazione che non sia punto un'intellezione? Certo, se il cervello essendo turbato o l'immaginazione ferita, l'intelletto continuasse a fare le sue proprie e pure funzioni, allora si potrebbe dire veramente che l'intellezione è distinta dall'immaginazione, e che l'immaginazione è distinta dall'intellezione. Ma poichè noi non vediamo punto che ciò accada, è certo difficilissimo di stabilire tra loro una vera e certa differenza. Poichè dicendo, come fate, « che è un'immaginazione quando noi contempliamo l'immagine d'una cosa corporale », non vedete voi che, essendo impossibile di contemplare altrimenti i corpi, ne seguirebbe anche che essi non potrebbero essere conosciuti se non dall'immaginazione, o, se lo potessero altrimenti, che quest'altra facoltà di conoscere non potrebbe essere percepita?

Dopo di ciò, voi dite « che voi non potete ancora impedirvi dal credere che le cose corporali, di cui le immagini si formano per mezzo del pensiero, e che cadono sotto i sensi, non sieno più distintamente conosciute che quel non so che di voi stesso, che non cade punto sotto l'immaginazione; così che è strano che cose dubbie, e che sono fuori di voi, siano più chiaramente e distintamente conosciute e comprese ». Ma, in primo luogo, voi fate benissimo a dire: « quel non so che di voi stesso », poichè, a dir vero, non sapete che cos'è, e non ne conoscete punto la natura, e, pertanto, non potete essere certo se esso è tale da non poter cadere sotto l'immaginazione. Di più, ogni nostra cono-

scenza sembra venire originariamente dai sensi. E benchè voi non siate d'accordo in questo punto con la comune dei Filosofi, che dicono « che tutto quello che è nell'intelletto deve essere stato prima nel senso », questo, tuttavia, non perciò è meno vero, e questo tanto più, che non v'è nulla nell'intelletto, che non si sia innanzi tutto offerto ad esso, e che non gli sia venuto come per incontro, o, come dicono i Greci, κατὰ περίπτωσιν, sebbene, nondimeno, ciò sia dopo elaborato e perfezionato per mezzo dell'analogia, composizione, divisione, aumento, diminuzione, e parecchie altre simili maniere, che non v'è d'uopo di riportare in questo luogo. E, pertanto, non è meraviglia se le cose che si presentano, e che colpiscono esse stesse i sensi, facciano una impressione più forte allo spirito di quelle che esso si figura e si rappresenta egli stesso sul modello e ad occasione delle cose, che gli han toccato i sensi. È ben vero che voi dite che le cose corporali sono incerte; ma, se volete confessare la verità, voi non siete meno certo dell'esistenza del corpo nel quale abitate, e di quella di tutte le altre cose che sono attorno a voi, che della vostra propria esistenza. Ed anzi, non avendo che il solo pensiero, per mezzo del quale possiate rendervi manifesto a voi stesso, che cosa è ciò, a confronto dei diversi mezzi, che queste cose hanno per manifestarsi? Poichè non soltanto esse si manifestano per mezzo di molte operazioni differenti, ma, oltre di ciò, si fan conoscere per mezzo di parecchi accidenti sensibilissimi ed evidentissimi, come la grandezza, la figura, la solidità, il colore, il sapore, e così via. Di guisa che, benchè siano fuori di voi, non bisogna stupirsi se le conoscete e comprendete più distintamente di voi stesso. Ma, mi direte voi, in che modo può accadere che io concepisca una cosa estranea meglio che me stesso? Io vi rispondo: nello stesso modo che l'occhio vede tutte le altre cose, e non vede sè stesso.

VII. « Ma — dite voi — che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. Che cosa è una cosa che pensa? È una cosa che dubita, che intende, che afferma, che nega, che immagina, anche, e che sente ». Voi ne dite molto qui; io non

mi fermerò, nondimeno, su ciascuna di queste cose, ma solo su ciò che voi dite: di essere una cosa che sente. Poichè, a dir vero, ciò mi stupisce, visto che avete già per lo innanzi asserito il contrario. Avete forse voluto dire che, oltre lo spirito, vi è in voi una facoltà corporale, che risiede nell'occhio, nell'orecchio e negli altri organi dei sensi; la quale, ricevendo le specie delle cose sensibili, comincia la sensazione in guisa tale che voi la compiate in appresso voi stesso, sì che siete voi che, in effetti, vedete, udite e sentite tutte le cose? Credo che sia per questa ragione che voi mettete il sentimento e l'immaginazione tra le specie del pensiero. Concedo, bensì, che ciò sia; ma esaminate, tuttavia, se il sentimento che è nelle bestie, non essendo punto differente dal vostro, non debba essere chiamato anch'esso col nome di pensiero; in modo che vi sia anche in esse uno spirito, che vi rassomigli in certa guisa. Ma — direte voi — io ho la mia sede nel cervello; e colà, senza cambiar dimora, ricevo tutto quel che mi è riportato dagli spiriti, che colano lungo i nervi; e così, a parlar propriamente, la sensazione, che si dice prodursi per tutto il corpo, si fa e si compie presso di me. Lo ammetto; ma vi sono anche parimenti dei nervi nelle bestie, vi sono degli spiriti, vi è un cervello, e in questo cervello v'è un principio conoscente, che riceve nella stessa maniera ciò che gli è riportato dagli spiriti, e che termina e compie la sensazione. Voi direte che questo principio non è null'altro, nel cervello delle bestie, che quello che noi chiamiamo fantasia o facoltà immaginativa. Ma voi stesso mostrateci di essere altra cosa, nel cervello dell'uomo, che una fantasia o immaginativa umana. Io vi domandavo testè un argomento o un segno certo, in forza del quale ci faceste conoscere che siete altra cosa che una fantasia umana, ma non credo che possiate portarne alcuno. So bene che potrete farci vedere delle operazioni molto più nobili di quelle che le bestie fanno; ma, precisamente come l'uomo, ancorchè sia il più nobile ed il più perfetto degli animali, non è, pertanto, messo fuori del numero degli animali, così, benchè ciò provi benissimo

che voi siete la più eccellente di tutte le fantasie o immaginazioni, voi sarete, nondimeno, sempre reputata come del loro numero. Poichè che voi vi chiamiate, per una speciale denominazione, uno spirito, questo può essere un nome d'una natura più nobile, ma non perciò diversa. Certamente, per provare che voi siete d'una natura interamente diversa (cioè, come pretendete, d'una natura spirituale o incorporale), dovreste eseguire qualche azione diversamente da come fanno le bestie, e se non poteste farne fuori del cervello, almeno dovreste farne qualcuna indipendentemente dal cervello, il che, tuttavia, non fate punto. Poichè appena esso è turbato, che subito lo siete anche voi; se esso è in disordine, voi ve ne risentite; se è oppresso e totalmente offuscato, voi lo siete parimente; e se alcune immagini delle cose sfuggono da lui, voi non ne ritenete vestigio alcuno. « Tutto — dite voi — accade nelle bestie per un cieco impulso degli spiriti animali, e di tutti gli altri organi; nella stessa guisa in cui si producono i movimenti in un orologio o in un'altra macchina simile ». Ma, quando ciò fosse vero riguardo a queste funzioni, come la nutrizione, il battito delle arterie e altre simili, che si producono anche nella stessa maniera negli uomini, si può asserire che le azioni dei sensi, o quei movimenti che sono chiamati le passioni dell'anima, siano prodotti da una cieca impulsione degli spiriti animali nelle bestie, e non già negli uomini? Un pezzo di carne manda la sua immagine nell'occhio del cane, la quale, discesa fino al cervello, s'attacca e s'unisce all'anima con degli uncinetti impercettibili, dopo di che l'anima stessa e tutto il corpo, cui essa è attaccata come da segrete ed invisibili catene, sono portati verso il pezzo di carne. Nella stessa maniera, anche la pietra, di cui lo si è minacciato, invia la sua immagine, la quale, come una specie di leva, prende e trascina l'anima, e con essa il corpo, a prendere la fuga. Ma tutte queste cose non succedono nella stessa maniera nell'uomo? a meno che non vi sia conosciuta un'altra via, secondo la quale s'eseguono queste operazioni, e che vi saremmo assai obbligati,

se vi piacesse insegnarcela. Io sono libero — mi direte voi —, ed è in mio potere ritenere o spingere l'uomo alla fuga dal male, come al perseguimento del bene. Ma quel principio conoscente che è nella bestia fa lo stesso; e sebbene il cane si getti qualche volta sulla sua preda, senza paura alcuna dei colpi o delle minacce, quante volte accade lo stesso all'uomo? Il cane — dite voi — ulula ed abbaia per un puro impulso, e non già per una scelta premeditata, come parla l'uomo; ma non v'è luogo di credere che l'uomo parli per un simile impulso? Poichè quel che voi attribuite ad una scelta procede dalla forza del movimento che l'agita; ed anche nella bestia si può dire che vi sia una scelta, quando l'impulso che la fa agire è violentissimo. E, a dir vero, io ho visto un cane che accordava ed aggiustava la sua voce col suono d'una tromba in tal modo da imitarne tutti i toni ed i cambiamenti, per quanto subitanei ed imprevisti potessero essere, e benchè il padrone li elevasse ed abbassasse con una cadenza or lenta ed or raddoppiata, senza alcun ordine ed a suo solo capriccio. Le bestie — dite voi — non han punto ragione; sì, non han punto ragione umana; ma ne hanno una a lor modo, che è tale, che non si può dire ch'esse siano irragionevoli, se non in comparazione dell'uomo, benchè, d'altronde, il discorso o la ragione sembra essere una facoltà tanto generale, e che può esser loro tanto legittimamente attribuita, quanto quel principio o quella facoltà, per la quale esse conoscono, e che volgarmente è chiamata il senso interno. Voi dite che esse non ragionano punto. Ma benchè i loro ragionamenti non siano tanto perfetti, nè d'una estensione sì grande come quelli degli uomini, nondimeno è pur vero che esse ragionano, e che non v'è punto in ciò altra differenza tra esse e noi, che di più e di meno. Voi dite che esse non parlano; ma, benchè non parlino alla guisa degli uomini (perchè non sono uomini), parlano, tuttavia, a modo loro, e mandan fuori voci che loro son proprie, e di cui si servono come noi ci serviamo delle nostre. Ma, dite voi, anche un insensato può formare ed accozzare insieme più

parole per significare qualche cosa, il che, nondimeno, la più saggia delle bestie non saprebbe fare. Ma vedete, vi prego, se voi siete abbastanza equo con l'esigere da una bestia parole da uomo, senza, tuttavia, fare attenzione a quelle che loro son proprie. Ma tutte queste cose richiedono una più lunga discussione.

VIII. Voi portate in seguito l'esempio della cera, e a tal proposito dite molte cose per far vedere « che quelli che son chiamati gli accidenti della cera sono altra cosa che la cera stessa o la sua sostanza, e che è proprio dello spirito o dell'intelletto solo, e non già del senso o dell'immaginazione, di concepire distintamente la cera o la sostanza della cera ». Ma, in primo luogo, è una cosa di cui tutti sono d'accordo che si può astrarre dal concetto della cera o della sua sostanza quello dei suoi accidenti. Ma potete voi dire per ciò di concepire distintamente la sostanza o la natura della cera? È ben vero che, oltre il colore, la figura, la fusibilità, e così via, noi concepiamo esservi qualcosa, che è il soggetto degli accidenti e dei cambiamenti da noi osservati; ma quanto a sapere quale sia questa cosa, o che cosa può essere, di certo non lo sappiamo punto; poichè essa resta sempre nascosta, ed è quasi soltanto per congettura che noi giudichiamo che dev'esserci qualche soggetto, che serve di sostegno e di fondamento a tutte le variazioni, di cui la cera è capace. Ecco perchè mi stupisco come voi osiate dire che, dopo aver così spogliato la cera di tutte le sue forme, nè più nè meno che delle sue vesti, concepite più chiaramente e più perfettamente quel che essa sia. Poichè concedo, bensì, che voi concepiate che la cera, o piuttosto la sostanza della cera, dev'essere qualcosa di differente da tutte queste forme; tuttavia, voi non potete dire di concepire che cosa è, se non volete ingannarci, o non volete essere ingannato voi stesso. Poichè ciò non vi è reso manifesto, come può esserlo un uomo, di cui avevamo solamente visto il mantello e il cappello, quando veniamo a toglierglieli per sapere che cos'è o chi è lui. In appresso, poichè voi credete di comprendere in qualche

modo qual'è questa cosa, diteci — ve ne prego —: come la concepite? Non forse come qualcosa di fusibile e d'esteso? Poichè non credo che voi la concepiate come un punto, benchè essa sia tale che or s'estende più ed or meno. Or questa specie d'estensione non potendo essere infinita, ma avendo i suoi confini ed i suoi limiti, non la concepite anche come in certo modo figurata? Poi, concependola in tal modo che vi sembri di vederla, non le attribuite voi qualche sorta di colore, benchè oscurissimo e confuso? Certamente, poichè essa vi sembra aver più corpo e materia che il puro vuoto, così vi sembra più visibile; e, pertanto, la vostra intellezione è una specie d'immaginazione. Se voi dite di concepirla senza estensione, senza figura e senza colore, diteci, dunque, ingenuamente che cosa è.

Ciò che voi dite « degli uomini che abbiamo visto e concepito con lo spirito, dei quali, nondimeno, non abbiam percepito che i cappelli o gli abiti », non ci mostra che sia piuttosto l'intelletto che la facoltà immaginativa che giudica. E, di fatti, un cane, nel quale voi non ammettete uno spirito simile al vostro, non giudica forse nello stesso modo, quando, senza veder altro che il vestito o il mantello del suo Padrone, non perciò meno lo riconosce? Di più, benchè il suo Padrone sia in piedi, si corichi, si curvi, si raccorci o si distenda, non conosce egli sempre il Padrone, che può essere sotto tutte queste forme, ma non già sotto dell'una a preferenza che sotto dell'altra, proprio come la cera? E quand'egli corre dietro una Lepre, e dopo averla vista viva e tutta intera, la vede morta, scorticata e fatta a pezzi in più brani, pensate voi ch'egli non crede che sia sempre la stessa Lepre? E, pertanto, quel che voi dite, « che la percezione del colore, della durezza, della figura e così via, non è punto una visione, nè un tatto, ecc., ma solo un'ispezione dello spirito », io lo accordo volentieri, purchè lo spirito non sia punto distinto realmente dalla facoltà immaginativa. E quando aggiungete « che questa ispezione può essere imperfetta e confusa, ovvero perfetta e distinta, secondo che riesaminiamo più o meno le cose, di cui la cera è composta »,

questo non ci mostra punto che l'ispezione, che lo spirito ha fatto di quel non so che, che si ritrova nella cera, oltre le sue forme esteriori, sia una chiara e distinta conoscenza della cera, ma bene solamente una ricerca o ispezione, fatta dai sensi, di tutti gli accidenti, che essi han potuto osservare nella cera, e di tutti i cangiamenti, di cui essa è capace. E di là noi possiamo bene, in verità, comprendere e spiegare quel che intendiamo col nome di cera, ma quanto a poter comprendere, ed anzi a poter anche far concepire agli altri quel che sia questa sostanza, che è tanto più occulta, quando è considerata affatto nuda, è una cosa che ci è affatto impossibile.

IX. Voi aggiungete subito dopo: « Ma che dirò di questo spirito, o piuttosto di me stesso, perchè fin qui non ammetto null'altro in me che lo Spirito? Che pronunzierò, dico, di me, che sembro concepire con tanta nettezza e distinzione questo pezzo di cera? Non conosco forse me stesso, non solo con molto maggior verità e certezza, ma anche con molto maggior distinzione ed evidenza? Poichè se io giudico che la cera è o esiste dal fatto che la vedo, certo segue molto più evidentemente che sono od esisto io stesso dal fatto che la vedo; poichè può accadere che quel ch'io vedo non sia di fatto della cera, può anche accadere che io non abbia neppure degli occhi per vedere qualche cosa, ma non può accadere che quando io vedo, o (quel che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa; egualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, seguirà ancora la stessa cosa. E quanto ho qui notato della cera si può applicare a tutte le altre cose, che mi sono esteriori, e che s'incontrano fuori di me ». Sono queste le vostre proprie parole, che riporto qui per farvi osservare ch'esse provano bene, in verità, che voi conoscete distintamente di essere pel fatto che vedete e conoscete distintamente l'esistenza di questa cera e di tutti i suoi accidenti, ma che non provano punto che per ciò voi conoscete distintamente o indistintamente ciò che siete o qual'è la vostra natura; e, nondimeno, era quel che biso-

gnava principalmente provare, poichè non si dubita punto della vostra esistenza. Badate, tuttavia, per non insister molto qui, dopo che non ho voluto fermarmici prima, che, mentre voi non ammettete niente altro in voi che lo spirito, e che per ciò stesso non volete concedere di aver degli occhi, delle mani, nè alcuno degli altri organi del corpo, voi parlate, nondimeno, della cera e dei suoi accidenti, che vedete e che toccate e così via, i quali, pertanto, a dir vero, non potete nè vedere, nè toccare, o, per parlare secondo voi, non potete pensare nè di vedere, nè di toccare senz'occhi e senza mani.

Voi proseguite: « Ora, se la nozione o percezione della cera sembra esser più netta e più distinta dopo ch'è stata scoperta non solo dalla vista o dal tatto, ma anche da molte altre cause, con quanto maggior evidenza, distinzione e nettezza debbo io conoscere me stesso, poichè tutte le ragioni che servono a conoscere la natura della cera, o di qualche altro corpo, provano molto più facilmente ed evidentemente la natura del mio spirito? ». Ma, poichè tutto quel che voi avete inferito della cera prova solamente che si ha conoscenza dell'esistenza dello spirito e non della sua natura, egualmente tutte le altre cose non ne proveranno di più. Che se voi volete, oltre di ciò, inferire qualche cosa da questa percezione della sostanza della cera, non potete concluderne altro se non che, poichè non concepiamo questa sostanza se non assai confusamente e come un non so che, così lo spirito non può esser concepito che a questo modo; sì che può ripetersi in tutta verità ciò che avete detto in altra parte: « quel non so che di voi stesso ».

Voi concludete: « Ma, infine, eccomi, senza accorgermene, ritornato dove volevo: poichè, siccome adesso conosco che lo spirito ed anche i corpi non sono propriamente concepiti dai sensi o dalla facoltà immaginativa, ma dal solo intelletto, e che essi non son punto conosciuti pel solo fatto d'esser visti o toccati, ma solo pel fatto di essere intesi o ben compresi dal pensiero, conosco con tutta evidenza che non v'è nulla che mi sia più facile a conoscere del mio

spirito ». È ben detto, quanto a voi; ma, quanto a me, non veggo donde possiate inferire che si possa conoscere chiaramente altra cosa del vostro spirito, se non che esso esiste. Donde viene che io non veggo neppure che sia stato mantenuto ciò che era stato promesso dal Titolo stesso di questa Meditazione, cioè che per essa « lo spirito umano sarebbe reso più facile a conoscersi che il corpo »; poichè il vostro disegno non è già stato di provare l'esistenza dello spirito umano, o che la sua esistenza è più chiara di quella del corpo, poichè è certo che nessuno mette in dubbio la sua esistenza; voi avete, senza dubbio, voluto rendere la sua natura più manifesta che quella del corpo, e, nondimeno, non veggo che l'abbiate fatto in alcun modo. Parlando della natura del corpo, avete detto voi stesso, o Spirito, che noi ne conosciamo parecchie cose, come l'estensione, la figura, il movimento, l'occupazione di luogo, e così via. Ma di voi, che altro avete detto, se non che non siete punto un'accolta di parti corporali, nè un'aria o un vento o una cosa che cammina o che sente, ecc.? Ma quando vi si accordassero tutte queste cose (benchè ne abbiate, nondimeno, confutato alcune), nondimeno non è quel che noi attendevamo. Poichè, a dir vero, tutte queste cose non sono se non negazioni, e non vi si domanda mica che ci diciate quel che non siete, ma, bensì, che c'insegniate quel che siete.

Ecco perchè voi dite infine « che voi siete una cosa che pensa, cioè che dubita, che afferma, che nega, ecc. ». Ma, innanzi tutto, dire che siete una c o s a, non è dir nulla di noto; poichè questa parola è un termine generale, vago, esteso, indeterminato, e che non conviene a voi più che a tutto quel che è al mondo, e a tutto quello che non è un puro nulla. Voi siete una cosa, cioè voi non siete un nulla, o, per parlare in altri termini, ma che significano la stessa cosa, voi siete qualcosa. Ma anche una pietra non è già un nulla, o, se vi piace, è qualcosa, ed una mosca parimenti, e tutto quello che è al mondo. In appresso, dire che siete « una cosa che pensa », è bene, in verità, dire qualche cosa di noto, ma che non era per lo innanzi ignoto, e che non era

neppure quello che si domandava da voi; poichè chi dubita che voi non siate una cosa che pensa? Ma quel che noi non sappiamo, e che perciò desideriamo d'apprendere, è di conoscere e di penetrare nell'interno di questa sostanza, di cui la caratteristica è di pensare. Ecco perchè, siccome è quello che noi cerchiamo, così vi sarebbe d'uopo concludere, non già che voi siete una cosa che pensa, ma qual'è questa cosa che ha per proprietà di pensare. Che, dunque! se vi si pregasse di darci una conoscenza del vino più esatta e nobile della volgare, credereste di aver soddisfatto, dicendo che il vino è una cosa liquida, che si spreme dall'uva, che ora è bianca ed ora rossa, che è dolce, che inebbria, e così via? ma non cerchereste voi di scoprire e di manifestare, per quanto potreste, l'interno della sua sostanza, facendo vedere come questa sostanza è composta di spiriti o di acquaviti, di flemma, di tartaro e di parecchie altre parti, mescolate insieme in una giusta proporzione e temperamento? Così, dunque, poichè si attende da voi, e voi ci promettete, una conoscenza di voi più esatta dell'ordinaria, voi giudicate bene che non basta punto dirci, come fate, che siete una cosa che pensa, che dubita, che intende, e così via, ma che dovete lavorare su voi stesso, come con una specie d'operazione chimica, in guisa tale che possiate scoprirci e farci conoscere l'interno della vostra sostanza. E quando lo avrete fatto, spetterà a noi, dopo di ciò, esaminare se siete più noto del corpo, di cui l'anatomia, la chimica, tante arti differenti, tante sensazioni e tante diverse esperienze ci manifestano sì chiaramente la natura.

Contro la Terza Meditazione.

Di Dio e della sua esistenza.

I. Innanzi tutto, dall'aver voi riconosciuto che la chiara e distinta conoscenza di questa proposizione: « Io sono una cosa che pensa », è la causa della certezza che ne avete,

inferite di potere stabilire per regola generale « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione sono tutte vere ». Ma benchè finora non siasi potuto trovare una regola più sicura della nostra certezza fra l'oscurità delle cose umane, nondimeno, vedendo che tanti grandi ingegni, che sembra abbiano dovuto conoscere con tutta chiarezza e distinzione molte cose, hanno creduto che la verità era nascosta nel seno di Dio stesso o nel profondo degli abissi, non v'è luogo di sospettare che questa regola può essere falsa? E certo, dopo quel che dicono gli Scettici, di cui non ignorate gli argomenti, di qual verità possiamo noi rispondere come di una cosa chiaramente conosciuta, se non che è vero che le cose appaiono quel che appaiono a ciascuno? Per esempio, io sento chiaramente e distintamente che il sapore del melone è assai piacevole al mio gusto, pertanto è vero che il sapore del melone mi appare tale; ma che per ciò sia vero che esso è tale nel melone, come potrò crederlo io, che in mia gioventù e nello stato d'una perfetta salute ne ho giudicato affatto diversamente, perchè sentivo allora manifestamente un altro sapore nel melone? Io veggo, anzi, ancora adesso che molte persone ne giudicano diversamente; veggo che molti animali, che hanno il gusto squisitissimo ed una salute robustissima, hanno altre sensazioni che le mie. Gli è forse, dunque, perchè il vero ripugna ed è opposto a sè stesso, o, piuttosto, gli è perchè una cosa non è vera in sè, ancorchè sia chiaramente e distintamente concepita, ma è vero soltanto che essa è così chiaramente e distintamente concepita? È quasi lo stesso delle cose che riguardano lo spirito. Io avrei giurato altra volta ch'era impossibile di pervenire da una piccola quantità ad una maggiore senza passare per una eguale; avrei sostenuto col rischio della mia vita che non poteva accadere che due linee, che s'avvicinavano continuamente, non si toccassero infine, se le si prolungava all'infinito. Queste cose mi sembravano sì chiare e distinte, ch'io le tenevo per degli assiomi verissimi e certissimi; e dopo di questo, nondimeno, vi sono state delle ragioni che m'han convinto del contra-

rio, per averlo concepito più chiaramente e più distintamente; ed anche oggi, quando vengo a pensare alla natura delle ipotesi Matematiche, il mio spirito non è senza qualche dubbio e diffidenza della loro verità. Così, concedo bene che si può dire esser vero ch'io conosco queste e queste proposizioni, secondo che suppongo o che concepisco la natura della quantità, della linea, della superficie, ecc.; ma che perciò esse sieno in sè stesse quali le concepisco, non si può asserirlo con certezza. E checchè ne sia delle verità Matematiche, io vi chieggo, per quel che riguarda le altre cose, di cui si tratta ora, perchè, dunque, vi sono tante opinioni differenti fra gli uomini? Ciascuno crede di concepire con tutta chiarezza e distinzione quella che difende; e non dite mica che la maggior parte non sono fermi nelle loro opinioni, o che fingono solamente di bene intenderle; poichè so che ve ne sono molti, che le sosterrebbero a rischio della vita, benchè ne veggano altri portati dalla stessa passione per l'opinione contraria, a meno che, forse, non crediate che anche in quell'ultimo momento si nascondono ancora i proprii sentimenti, e che non è tempo di trar fuori la verità dal più profondo della propria coscienza. E voi toccate voi stesso questa difficoltà, quando dite « di aver ammesso altra volta come certissime ed evidentissime più cose, che avete in appresso riconosciuto come dubbie ed incerte »; ma la lasciate indecisa, e non confermate punto la vostra regola; soltanto, cogliete di là occasione di discorrere delle idee, dalle quali potreste essere stato ingannato, come rappresentanti delle cose fuori di voi, che, pertanto, non sono forse nulla al di fuori di voi; in seguito di che, parlate da capo di un Dio ingannatore, dal quale potreste essere stato ingannato riguardo alla verità di queste proposizioni: « due e tre uniti assieme fanno il numero cinque; un quadrato non ha più di quattro lati », allo scopo d'indicarci con questo che bisogna attendere la conferma della vostra regola fino a che abbiate provato che vi è un Dio, che non può essere ingannatore. Benchè, a dir vero, non tanto occorre che voi lavoriate a confermar questa regola, che può

sì facilmente farci ammettere il falso pel vero ed indurci in errore, quanto è necessario che c'insegniate un buon metodo, che ci apprenda a ben dirigere i nostri pensieri, e che ci faccia, in pari tempo, conoscere quando è vero che noi c'inganniamo o che non c'inganniamo, tutte le volte che pensiamo di concepire chiaramente e distintamente qualche cosa.

II. Dopo di ciò, voi distinguete « le idee (che sostenete siano dei pensieri, in quanto esse sono come delle immagini) in tre specie: di cui le une sono nate con noi, le altre vengono di fuori e sono estranee, e le altre sono fatte ed inventate da noi. Sotto il primo genere, voi mettete l'intelligenza che avete di che cosa sia quel che è chiamato in generale una cosa o una verità o un pensiero; sotto il secondo, ponete l'idea che avete del rumore che udite, del Sole che vedete, del fuoco che sentite; sotto il terzo, ponete le sirene, gl'ippogrifi e le altre simili Chimere, che fabbricate ed inventate da voi stesso; ed in seguito dite che forse può essere che tutte le vostre idee sieno avventizie o tutte nate con voi o tutte fatte da voi, tanto più che non ancora ne conoscete con sufficiente chiarezza e distinzione l'origine ». Ecco perchè, per impedire l'errore, che potrebbe, tuttavia, insinuarsi fino a che la loro origine vi sia interamente conosciuta, voglio qui farvi notare che sembra che tutte le idee vengano dal di fuori, e che procedano dalle cose che esistono fuori dell'intelletto, e che cadono sotto qualcuno dei nostri sensi. Poichè, a dir vero, lo spirito non soltanto ha la facoltà (o, piuttosto, è esso stesso una facoltà) di concepire quelle idee estranee, che emanano dagli oggetti esteriori, e che passano fino a lui per l'intermedio dei sensi, di concepirle, dico, tutte nude e distinte, e quali esso le riceve in sè; ma, per giunta, ha anche la facoltà di unirle e dividerle diversamente, di stenderle e raccorciarle, di compararle e comporle in molte altre maniere. E di là segue che almeno questo terzo genere d'idee, che voi stabilite, non è punto differente dal secondo; poichè, in effetti, l'idea d'una chimera non è punto differente da

quella della testa d'un Leone, del ventre d'una Capra e della coda d'un Serpente, dalla riunione delle quali lo spirito ne fa e ne compone una sola; poichè, essendo prese separatamente, o considerate ognuna in particolare, esse sono estranee, e vengono dal di fuori. Così l'idea di un gigante, o d'un uomo che si concepisce grande come una montagna, o, se vi piace, come il mondo intero, è la stessa dell'idea avventizia di un uomo d'una grandezza ordinaria, che lo spirito ha esteso a sua fantasia, benchè egli la concepisca tanto più confusamente, quanto più l'ha ingrandita. Egualmente, l'idea d'una piramide, d'una Città, o di qualsiasi altra cosa che non siasi mai vista, è la stessa che l'idea avventizia, ma un po' sfigurata, e per conseguenza confusa, d'una piramide o d'una Città, che si sarà vista prima, che lo spirito avrà, in qualche modo, moltiplicata, divisa e comparata.

Riguardo a quelle specie che voi chiamate naturali, o che dite esser nate con noi, io non credo che ve ne sia alcuna di questo genere, ed anzi tutte quelle che son chiamate con questo nome sembrano avere origine avventizia. « Io posseggo — dite voi — come un seguito e dipendenza della mia natura la facoltà d'intendere che cosa è quel che si chiama in generale una cosa ». Io non credo che voi vogliate parlare della facoltà stessa d'intendere, della quale non può aversi alcun dubbio, e di cui non è qui questione; ma, piuttosto, voi intendete parlare dell'idea di una cosa. Voi non parlate nemmeno dell'idea di una cosa particolare, poichè il Sole, questa pietra, e tutte le cose singolari sono del genere delle cose, di cui voi dite che le idee sono avventizie, e non innate. Voi parlate, dunque, dell'idea d'una cosa considerata in generale, e in quanto essa è sinonimo con l'essere, e d'eguale estensione che lui. Ma, di grazia, in che modo quest'idea generale può essere nello spirito, se, in pari tempo, non vi sono in lui tante cose singolari, ed anche i generi di queste cose, dalle quali lo spirito astraendo, forma un concetto o un'idea, che conviene a tutte in generale, senz'esser propria a nessuna in particolare? Certamente, se l'idea d'una cosa è naturale, quella d'un animale, d'una

pianta, d'una pietra e di tutti gli universali sarà anch'essa naturale, e non ci sarà bisogno di affaticarci tanto a discernere più cose particolari, affinchè — dopo di averne tolto tutte le differenze — non riteniamo niente altro, se non quello che apparirà chiaramente essere comune a tutte in generale, o, ciò che è lo stesso, ne formiamo un'idea generica. Voi dite anche « di avere come un appannaggio della vostra natura d'intendere che cosa è la verità, o » come l'interpetro io, « che l'idea della verità è naturalmente impressa nella vostra anima ». Ma se la verità non è null'altro che la conformità del giudizio con la cosa, sulla quale lo si proferisce, la verità non è che una relazione, e per conseguenza non è nulla di distinto dalla cosa stessa e dalla sua idea, comparate l'una con l'altra; o (ciò che è perfettamente lo stesso) non è nulla di distinto dall'idea della cosa, la quale non solo ha la virtù di rappresentare sè stessa, ma anche la cosa qual'è. Ecco perchè l'idea della verità è la stessa dell'idea della cosa, in quanto essa le è conforme, ovvero in quanto la rappresenta qual'è in effetti; di modo che, se l'idea della cosa non è punto nata con noi, ed è avventizia, l'idea della verità sarà avventizia anch'essa, e non già nata con noi. E questo intendendosi di ogni verità particolare, si può anche intendere della verità considerata in generale, di cui la nozione o l'idea si trae (come testè abbiamo detto dell'idea di una cosa in generale) dalle nozioni o dalle idee di ogni verità particolare. Voi dite ancora che è cosa in voi naturale « d'intendere che cosa significa pensiero », cioè (sempre secondo la mia interpetrazione), che l'idea del pensiero è nata con voi e v'è naturale. Ma, precisamente come lo spirito dall'idea di una Città forma l'idea di un'altra Città, egualmente anche esso può, dall'idea di un'azione, per esempio d'una visione, o d'un'altra simile, formare l'idea di un'altra azione, cioè del pensiero stesso; poichè v'ha sempre un certo rapporto ed analogia tra le facoltà che conoscono, il quale fa sì che l'una conduce agevolmente alla conoscenza dell'altra. Benchè, a dir vero, non bisogna già preoccuparsi molto per sapere di qual genere sia l'idea

del pensiero. Noi dobbiamo, piuttosto, riserbare questa cura per l'idea dello spirito stesso, o dell'anima, la quale, se concediamo una volta ch'essa sia nata con noi, non ci sarà gran male di dire lo stesso anche dell'idea del pensiero; ecco perchè bisogna attendere fino a che sia stato provato dello spirito che la sua idea è per natura in noi.

III. Dopo di ciò, sembra « che voi revochiate in dubbio non soltanto che delle idee procedano dalle cose esistenti fuori di noi, ma anche che dubitiate se vi sono delle cose che esistono fuori di noi ». Donde sembra che voi inferiate « che, sebbene abbiate in voi le idee di quelle cose, che son dette esteriori, non ne segue punto, tuttavia, che ve ne siano di esistenti nel mondo, perchè le idee che ne avete non ne procedono necessariamente, ma possono o procedere da voi, o essere state introdotte in voi in qualche altra maniera, che non vi è conosciuta ». È anche — credo — per questa ragione che un po' prima non dicevate « di aver percepito la terra, il Cielo e gli Astri, ma solo le idee della terra, del Cielo e degli Astri, dalle quali potevate essere ingannato ». Se, dunque, voi non credete ancora che siavi una terra, un Cielo e degli Astri, perchè — di grazia — camminate sulla terra? perchè alzate gli occhi per contemplare il Sole? perchè vi appressate al fuoco per sentirne il calore? perchè vi mettete a tavola, o perchè mangiate per saziare la vostra fame? perchè muovete la lingua per parlare? e perchè mettete la mano alla penna per scriverci i vostri pensieri? Certo, queste cose possono, sì, essere dette o inventate sottilmente, ma non si ha molta pena per disilludersene; e non essendo possibile che dubitiate sul serio dell'esistenza di queste cose, e che non sappiate benissimo ch'esse son qualcosa d'esistente al di fuori di voi, trattiamo le cose seriamente e di buona fede, e abituiamoci a parlar delle cose come sono. Che se, supposta l'esistenza delle cose esteriori, voi credete che non si possa dimostrar sufficientemente che noi togliamo da esse le idee che ne abbiamo, bisogna non solo che rispondiate alle difficoltà che vi proponete voi stesso, ma anche a tutte quelle che vi si potrebbero obbiettare.

Per mostrare che le idee che abbiamo di queste cose vengono di fuori, voi dite « che sembra che la natura c'insegni così, e che sperimentiamo ch'esse non vengono punto da noi, e non dipendono punto dalla nostra volontà ». Ma, per non dir nulla nè delle ragioni, nè delle loro soluzioni, bisognava anche, fra le altre difficoltà, fare e sciogliere questa: perchè in un cieco nato non v'è alcuna idea del colore, o in un sordo nessuna idea della voce, se non perchè queste cose esteriori non han potuto inviare da sè stesse nessuna immagine di quel che sono nello spirito di quel disgraziato, poichè dal primo istante della sua nascita le vie ne sono state chiuse da ostacoli, ch'esse non han potuto forzare?

Voi fate, dopo di ciò, un'istanza sull'esempio del Sole, « del quale noi abbiamo due idee ben differenti: l'una, che abbiamo ricevuto per mezzo dei sensi, e, secondo quella, esso ci sembra piccolissimo; e l'altra che è presa dalle ragioni dell'Astronomia, secondo la quale esso ci sembra grandissimo. Ora, di queste due idee, la più vera e la più conforme al suo esemplare è quella che non vien punto dai sensi, ma che è tratta da certe nozioni innate con noi, o che è fatta da noi in qualsiasi altra maniera ». Ma si può rispondere a ciò che queste due idee del Sole sono simili e vere, ossia conformi al Sole, ma l'una più e l'altra meno, nella stessa maniera che due differenti idee d'uno stesso uomo, di cui l'una c'è inviata da dieci passi e l'altra da cento o da mille, sono simili, vere e conformi, ma quella più e questa meno; poichè quella che vien più da vicino è meno impiccolita di quella che viene più da lontano, come mi sarebbe facile spiegarvi in poche parole, se qui fosse il luogo di farlo, e voi voleste esser d'accordo coi miei principii. Del resto, benchè noi non percepiamo punto altrimenti che con lo spirito quella vasta idea del Sole, non è a dire, per questo, ch'essa sia tratta da qualche nozione, che sia naturalmente in noi; ma accade che quella, che riceviamo per mezzo dei sensi (conformemente a quello che l'esperienza, appoggiata dalla ragione, c'insegna: che le stesse cose, essendo lontane, paiono più piccole che quando

sono più vicine), è tanto accresciuta dalla forza del nostro spirito, quanto è certo che il Sole è lontano da noi e che il suo diametro è uguale a tanti semidiametri della terra. E volete voi vedere come la natura non ha messo in noi nulla di quest'idea? Cercatela in un cieco nato. Voi vedrete, innanzi tutto, che nel suo spirito essa non è punto colorata o luminosa; vedrete in seguito che non è rotonda, se qualcuno non ne lo ha avvertito, se egli non ha prima maneggiato qualche cosa di rotondo; vedrete, infine, ch'essa non è così grande, se la ragione o l'autorità non gli ha fatto amplificare quella da lui concepita. Ma, per dire qualcosa di più e non adularci, noi altri che tante volte abbiamo contemplato il Sole, tánte volte misurato il suo diametro apparente, tante volte ragionato sul suo vero diametro, abbiamo forse un'altra idea o un'altra immagine del Sole diversa da quella volgare? La ragione ci mostra bene, in verità, che il Sole è centosessanta e tante volte più grande della terra, ma abbiamo noi perciò l'idea d'un corpo sì vasto e sì esteso? Noi ingrandiamo, bensì, quella che abbiamo ricevuto dai sensi per quanto ci è possibile, il nostro spirito si sforza di accrescerla per quanto è in lui, ma, in fin dei conti, il nostro spirito si confonde e non si riempie che di tenebre; e se vogliamo avere un pensiero distinto del Sole, bisogna che ricorriamo all'idea che abbiamo ricevuta di lui per mezzo dei sensi. Basta che crediamo che il Sole è molto più grande di quel che ci appare, e che, se il nostro occhio ne fosse più vicino, ne riceverebbe un'idea molto più ampia e più estesa. Ma bisogna che il nostro spirito si contenti di quella che i nostri sensi gli presentano, e che la consideri qual'è.

IV. Dopo di che, riconoscendo l'ineguaglianza e la diversità che si trova fra le idee, « è certo — dite voi — che quelle che mi rappresentano delle sostanze sono qualcosa di più, e contengono in sè, per così dire, più realtà oggettiva, di quelle che mi rappresentano solamente dei modi od accidenti; ed infine quella per la quale concepisco un Dio Sovrano, Eterno, Infinito, Onnipotente e Creatore univer-

sale di tutte le cose che sono fuor di lui ha, senza dubbio, in sè più realtà oggettiva di quelle, dalle quali le sostanze finite mi sono rappresentate ». Il vostro spirito vi conduce qui assai di fretta, ed ecco perchè bisogna arrestarlo un poco. Non mi diverto, nondimeno, a chiedervi dapprima ciò che intendiate con queste parole di realtà oggettiva, basta che sappiamo che, dicendosi volgarmente che le cose esteriori sono formalmente e realmente in sè stesse, ma oggettivamente o per rappresentazione nell'intelletto, sembra che voi non vogliate dire altra cosa se non che l'idea deve conformarsi interamente alla cosa, di cui è l'idea; in tal modo ch'essa non contenga oggettivamente nulla, che non sia effettivamente nella cosa, e che rappresenti tanto più realtà, quanto più ne contiene in sè stessa la cosa rappresentata. Io so bene che subito dopo voi fate distinzione tra la realtà oggettiva e la realtà formale, la quale, secondo me, è l'idea stessa, non più come rappresentante qualche cosa, ma considerata come un essere separato ed avente di per sè qualche sorta d'entità. Ma, checchè ne sia, è certo che nè l'idea, nè la sua realtà oggettiva dev'esser misurata secondo tutta la realtà formale che la cosa ha in sè, ma solo secondo quella parte, di cui lo spirito ha avuto conoscenza, o, per parlare in altri termini, secondo la conoscenza che lo spirito ne ha. Così, certo, si dirà che l'idea che è in voi d'una persona, che sovente avete visto, che avete attentamente considerata e che avete guardata da tutti i lati, è perfettissima, ma che quella che potete avere di colui, che non avrete visto che una volta di sfuggita, e che non avete pienamente ravvisato, è imperfettissima; che se, invece della sua persona, non avete visto che la maschera, che ne nascondeva il viso, e gli abiti, che ne coprivano tutto il corpo, certamente si deve dire che voi non avete punto idea di quest'uomo, o, se ne avete, ch'essa è imperfettissima ed assai confusa.

Donde inferisco che si può, bensì, avere un'idea distinta e vera degli accidenti, ma che non si può avere tutto al più che un'idea confusa e contraffatta della sostanza, che

ne è velata. Sì che quando voi dite « che vi è più realtà oggettiva nell'idea della sostanza che in quella degli accidenti », si deve, in primo luogo, negare che si possa avere un'idea ingenua e vera della sostanza e che, pertanto, si possa avere di essa alcuna realtà oggettiva; e, di più, quando vi fosse stato accordato, non si può dire ch'essa sia più grande di quella che s'incontra nelle idee degli accidenti; visto che quel tanto che essa ha di realtà lo toglie dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, noi abbiamo detto di sopra che la sostanza era concepita, facendo vedere che essa non può essere concepita che come qualche cosa di esteso, di figurato, colorato, e così via.

Riguardo a ciò che voi aggiungete « dell'idea di Dio », ditemi, di grazia, poichè voi non siete ancora certo della sua esistenza, come potete sapere che esso ci è rappresentato dalla sua idea come un Essere Eterno, Infinito, Onnipotente e Creatore di tutte le cose, ecc.? Quest'idea che ve ne formate non viene piuttosto dalla conoscenza, che avete avuto per lo innanzi di lui, in quanto esso vi è stato più volte rappresentato sotto questi Attributi? Poichè, a dir vero, lo descrivereste voi così, se non ne aveste mai nulla udito dire di simile? Voi mi direte, forse, che questo non è ora portato che come esempio, senza che voi definiate ancor nulla di lui. Io l'ammetto; ma badate di non farne dopo un pregiudizio.

Voi dite « che v'ha più realtà oggettiva nell'idea di un Dio infinito che nell'idea di una cosa finita ». Ma, innanzi tutto, lo spirito umano, non essendo capace di concepire l'infinità, non può neppure avere, nè figurarsi, un'idea, che rappresenti una cosa infinita. E, pertanto, colui che dice una cosa infinita attribuisce ad una cosa che non comprende un nome che egualmente non intende, poichè, siccome la cosa si estende al di là di ogni sua comprensione, così questa infinità, o questa negazione di termini, che è attribuita a questa estensione, non può essere intesa da colui, l'intelligenza del quale è sempre ristretta e rinchiusa in limiti. Di più,

tutte quelle alte perfezioni, che siamo soliti d'attribuire a Dio, sembrano essere state tratte dalle cose che ammiriamo ordinariamente in noi, come la durata, la potenza, la scienza, la bontà, la felicità, e così via, alle quali avendo dato tutta l'estensione possibile, noi diciamo che Dio è eterno, onnipotente, onnisciente, sovranamente buono, perfettamente felice, e così via.

E così l'idea di Dio rappresenta, sì, in verità, tutte queste cose, ma essa non ha per questo più realtà oggettiva di quanta ne hanno le cose finite prese tutte insieme, dalle idee delle quali è stata composta questa idea di Dio, e di poi ingrandita nel modo che testè ho descritto. Poichè nè colui che dice eterno abbraccia col suo pensiero tutta l'estensione di questa durata, che non ha mai avuto inizio e non avrà mai fine, nè colui che dice onnipotente comprende tutta la moltitudine degli effetti possibili; e così degli altri Attributi. Ed infine, chi è colui, di cui si può dire che abbia un'idea di Dio intera e perfetta, cioè tale che lo rappresenta qual'è? Come Dio sarebbe poca cosa, se non fosse punto diverso da come lo concepiamo, e se non avesse che quelle poche perfezioni che osserviamo in noi, benchè concepiamo che sono in lui in una maniera molto più perfetta! La proporzione che è tra le perfezioni di Dio e quelle dell'uomo non è forse infinitamente minore di quella che è tra un Elefante ed un Pellicello? Se, dunque, sembrerebbe ridicolo colui che, formando un'idea sul modello delle perfezioni da lui notate in un Pellicello, volesse dire che quest'idea da lui così formata è quella d'un Elefante, e che essa lo rappresenta al naturale, perchè non si riderà di colui che, formando un'idea sul modello delle perfezioni dell'uomo, vorrà dire che quest'idea è quella di Dio stesso, e che lo rappresenta perfettamente? Ed anche, io vi chieggo, in che modo possiamo noi conoscere che quel po' di perfezioni che troviamo in noi si trova anche in Dio? E dopo averlo riconosciuto, quale può essere l'essenza, che noi possiamo di là immaginarci di lui? Certamente Dio è infinitamente elevato al di sopra di ogni comprensione; e quando

il nostro spirito si vuole applicare alla sua contemplazione, non solamente si riconosce troppo debole per comprenderlo, ma ancora s'accieca e si confonde esso stesso. Ecco perchè non è il caso di dire che noi abbiamo un'idea vera di Dio, che ce lo rappresenta qual'è: basta se, col rapporto delle perfezioni che sono in noi, giungiamo a produrne ed a formarne qualcuna, che, acconciandosi alla nostra debolezza, sia propria anche pel nostro uso, che non sia punto al di sopra della nostra portata, e che non contenga alcuna realtà, che non abbiamo prima riconosciuto essere nelle altre cose, o che per loro mezzo non abbiamo percepito.

V. Voi dite in seguito « ch'è manifesto per la luce naturale che dev'esserci per lo meno tanta realtà nella causa efficiente e totale, quanta ve n'è nell'effetto, e questo per inferire che dev'esserci per lo meno tanta realtà formale nella causa d'un'idea, quanta realtà oggettiva è contenuta nell'idea ». Questo passo è ancora ben grande, ed è anche a proposito che vi ci fermiamo un poco. E, in primo luogo, questa comune Sentenza, « che non v'è nulla nell'effetto che non sia nella sua causa », sembra doversi piuttosto intendere della causa materiale che della causa efficiente; poichè la causa efficiente è qualcosa d'esteriore, e che spesso, anzi, è d'una natura differente dal suo effetto. E benchè di un effetto si dica che ripete la sua realtà dalla causa efficiente, tuttavia esso non ha necessariamente la stessa realtà che la causa efficiente ha in sè, ma può averne un'altra, che essa avrà tolto d'altronde. Ciò si vede manifestamente negli effetti dell'arte. Poichè, ancorchè la casa abbia dall'Architetto tutta la realtà sua, tuttavia l'Architetto non gliela dà del suo, ma la toglie d'altronde. Il Sole fa lo stesso, quando cambia variamente la materia di quaggiù, e con questo cambiamento genera varii animali. Di più, è lo stesso dei padri e delle madri, dai quali benchè i figli ricevano un po' di materia, non la ricevono, nondimeno, da essi come da un principio efficiente, ma solamente come da un principio materiale. Quello che voi obbiettate, « che l'essere di un effetto dev'essere formalmente o eminentemente nella sua

causa », non vuol dire altro se non che l'effetto ha qualche volta una forma simile a quella della sua causa, e qualche volta una differente, ma anche meno perfetta, sicchè allora la forma della causa è più nobile di quella del suo effetto. Ma non ne segue punto per questo che la causa, che contiene eminentemente il suo effetto, gli dia qualche parte del suo essere, oppure che quella, che lo contiene formalmente, divida la sua propria forma col suo effetto. Poichè, benchè sembra che ciò accada così nella generazione delle cose viventi, che si fa per via del seme, voi non direte, nondimeno, credo, che, quando un padre genera suo figlio, egli separi e dia a suo figlio una parte della sua anima ragionevole. In una parola, la causa efficiente non contiene punto altrimenti il suo effetto, se non in quanto essa lo può formare da una certa materia, e dare a questa materia la sua ultima perfezione.

In appresso, su quello che voi inferite riguardo alla realtà oggettiva, prendo l'esempio della mia immagine stessa, che può essere considerata o in uno specchio, davanti al quale mi presento, o in un quadro, che il Pittore ne avrà tratto. Poichè, siccome io stesso sono la causa dell'immagine che è nello specchio, in quanto da me invio la mia immagine nello specchio, ed il Pittore è la causa dell'immagine che è dipinta nel quadro; egualmente, quando l'idea o l'immagine di me stesso è nel vostro spirito o nello spirito di qualche altro, si può domandare se sono io stesso la causa di quest'immagine, in quanto invio la mia specie nell'occhio, e, pel suo intermediario, fino all'intelletto stesso; ovvero se vi è qualche altra causa, che, come un Pittore destro e sottile, la traccia e la pone nell'intelletto. Ma sembra che non si debba punto ricercare altra causa che me; poichè, sebbene, dopo, l'intelletto possa ingrandire o diminuire, comporre e maneggiare come gli piace quest'immagine di me stesso, sono io, nondimeno, la causa prima e principale di tutta la realtà che essa ha in sè. E quanto si dice qui di me si deve intendere nella stessa guisa di tutti gli altri oggetti esteriori. Ora, voi distinguete in due specie la realtà

che attribuite a quest'idea, cioè in realtà formale e in realtà oggettiva; e quanto alla formale, essa non può essere altra che quella sostanza sottile e delicata, che cola ed esala incessantemente da me, e che, tostochè è ricevuta nell'intelletto, si trasforma in un'idea. Che se voi non volete che la specie che vien dall'oggetto sia un efflusso di sostanza, stabilite quello che vi piacerà: voi ne diminuirete sempre la realtà. E per quanto riguarda la realtà oggettiva, essa non può essere altra che la rappresentazione o la rassomiglianza che quest'idea ha di me stesso, o, tutt'al più, la simmetria e la disposizione, che fa sì che le parti di quest'idea sono talmente disposte da rappresentarmi. E in qualunque modo lo prendiate, io non veggo che ciò sia nulla di reale, poichè si tratta qui semplicemente di una relazione delle parti fra loro, in quanto riferite a me; ovvero è un modo della realtà formale, in quanto è ordinata e disposta in un modo e non in un altro. Ma ciò importa pochissimo; io ammetto, poichè lo volete, ch'essa sia chiamata realtà oggettiva. Questo essendo posto, dovreste, sembra, comparare la realtà formale di quest'idea con la mia propria, ovvero con la mia sostanza, e la sua realtà oggettiva con la simmetria delle parti del mio corpo, o con la delineazione e la forma esteriore di me stesso; ma, nondimeno, vi piace di paragonare la sua realtà oggettiva con la mia realtà formale. Infine, checchè ne sia della maniera, còn la quale voi spiegate quell'assioma precedente, è manifesto che non solamente v'ha in me tanto di realtà formale, quanta realtà oggettiva v'ha nell'idea di me stesso; ma anche che la realtà formale di quest'idea non è quasi niente a confronto della mia realtà formale, cioè della realtà di tutta la mia sostanza. Ecco perchè son d'accordo con voi « che dev'esserci per lo meno tanta realtà formale nella causa di un'idea, quanta realtà oggettiva v'ha in questa idea », visto che tutto quello che è contenuto in un'idea non è quasi nulla a paragone della sua causa.

VI. Voi proseguite, e dite « che se vi è in voi un'idea, di cui la realtà oggettiva sia così grande da non poter punto

essere contenuta da voi, nè formalmente, nè eminentemente, e della quale, per conseguenza, voi non abbiate potuto essere la causa, allora segue di là necessariamente che vi è nel mondo un altro essere che voi che esiste, e che, senza di ciò, non avete nessun argomento che vi renda certo dell'esistenza di nessuna cosa ». Ma, come ho già detto prima, non voi siete la causa della realtà delle idee, ma bensì le cose stesse che sono rappresentate da esse, in quanto inviano le loro immagini in voi come in uno specchio, benchè possiate di là prendere qualche volta occasione di foggiarvi delle chimere. Ma sia che ne siate la causa, sia che nol siate punto, siete voi per questo in dubbio che vi sia qualche altra cosa che voi al mondo che esiste? Non ce lo fate punto credere, di grazia; poichè, checchè ne sia delle idee, non credo che vi sia bisogno di cercare delle ragioni per provarvi una cosa così costante.

Voi percorrete, dopo di ciò, « le idee che sono in voi; e, tra queste idee, oltre quella di voi stesso, voi contate anche le idee di Dio, delle cose corporali ed inanimate, degli Angeli, degli animali e degli uomini: e ciò per inferire (dopo aver detto che non può esservi nessuna difficoltà per quel che riguarda l'idea di voi stesso) che le idee degli uomini, degli animali e degli Angeli possono essere composte di quelle che avete di Dio, di voi stesso e delle cose corporali, e anzi che le idee delle cose corporali possono venire da voi stesso ». Ma io trovo qui che v'è di che stupirsi della sicurezza, con la quale affermate di avere l'idea di voi stesso, ed anzi un'idea così feconda, che da essa sola ne possiate trarre un così gran numero di altre, e che al suo riguardo non può esservi nessuna difficoltà; benchè, nondimeno, sia vero dire o che non avete punto l'idea di voi stesso, o, se ne avete qualcuna, ch'essa è assai confusa ed imperfetta, come ho già notato a proposito della precedente Meditazione. È ben vero che voi sostenevate in quel luogo che nulla poteva essere conosciuto più facilmente e più evidentemente da voi che voi stesso; ma che direte voi, se io mostro qui che, non essendo possibile che abbiate, e neppure che pos-

siate avere, l'idea di voi stesso, non v'è nulla che voi non conosciate più facilmente e più evidentemente di voi o del vostro Spirito?

E certo, considerando perchè e come può accadere che l'occhio non vede punto sè stesso, e che l'intelletto non si concepisce punto, mi è venuto nel pensiero che nulla agisce su sè stesso; poichè, in effetti, nè la mano, o almeno l'estremità della mano, non colpisce punto sè stessa, nè il piede si dà un colpo. Ora, essendo, invece, necessario, per avere la conoscenza di una cosa, che questa cosa agisca sulla facoltà che conosce, cioè che invii in essa la sua specie, ovvero che l'informi e la riempia della sua immagine, è cosa evidente che la facoltà stessa, non essendo fuori di sè, non può inviare o trasmettere in sè la sua specie, nè, quindi, formare la nozione di sè stessa. E per qual ragione pensate voi che l'occhio, non vedendo sè stesso in sè, si vede, nondimeno, in uno specchio? Senza dubbio perchè tra l'occhio e lo specchio vi è uno spazio, e l'occhio agisce in tal guisa contro lo specchio, inviando verso di lui la sua immagine, che lo specchio dopo agisce contro l'occhio, rinviando contro di lui la sua propria specie. Datemi, dunque, uno specchio, contro il quale voi agiate nella stessa guisa, e vi assicuro che, venendo a riflettere ed a rinviare contro di voi la vostra propria specie, potrete allora vedere e conoscere voi stesso, non già, a dir vero, per una conoscenza diretta, ma almeno per una conoscenza riflessa, altrimenti non veggo come possiate avere qualche nozione o idea di voi stesso.

Io potrei ancora insistere qui, com'è possibile che voi abbiate l'idea di Dio, a meno che, forse, non sia un'idea tale, quale l'ho testè descritta; come, quella degli Angeli, dei quali, se non aveste mai udito parlare, dubito che ne avreste avuto mai qualche pensiero; come, quella degli animali e di tutto il resto delle cose, di cui son quasi certo che non avreste mai avuto nessun'idea, se esse non vi fossero mai cadute sotto i sensi,. come non ne avete punto di una infinità di cose, di cui la vista e il nome non è mai pervenuto fino a voi. Ma, senza insistere più oltre su que-

sto, concedo che si possono in tal modo accomodare e disporre le idee delle diverse cose che sono nello spirito, che di là nascano le forme di parecchie altre cose, sebbene quelle di cui fate l'enumerazione non sembrino sufficienti per una sì grande diversità, e neppure per l'idea distinta e determinata di checchessia.

Io mi fermo solamente alle idee delle cose corporali, riguardo alle quali non è una piccola difficoltà di sapere come dalla sola idea di voi stesso (nel momento in cui affermate di non essere corporale e vi considerate come tale) avete potuto dedurle. Poichè se voi avete conoscenza della sola sostanza spirituale o incorporale, in che modo potete concepire anche la sostanza corporale? V'è qualche rapporto fra l'una e l'altra di queste sostanze? Voi dite che esse convengono fra loro, in quanto sono tutte capaci di esistere; ma questa convenienza non può essere intesa, se, innanzi tutto, non si concepisce la natura delle cose, di cui si dice che hanno della convenienza. Poichè voi ne fate una nozione comune, che non può essere formata che sulla conoscenza delle cose particolari. Certamente, se in forza della conoscenza della sostanza incorporale l'intelletto può formare l'idea della sostanza corporale, non bisogna più dubitare che un cieco nato, o una persona che fin dalla sua nascita fosse stata detenuta fra tenebre spessissime, non possa formare l'idea dei colori e della luce. Voi dite « che si può in seguito avere l'idea dell'estensione, della figura, del movimento, e degli altri sensibili comuni »; ma lo dite solamente e non lo provate, e questo vi è facilissimo a dirlo. Così mi stupisco solamente perchè non deduciate con la stessa facilità l'idea della luce, dei colori e delle altre cose, che sono gli oggetti particolari degli altri sensi. Ma basta su questa materia.

VII. Voi concludete: « E, pertanto, non resta che la sola idea di Dio, nella quale bisogna considerare se vi è qualche cosa, che non sia potuto venire da me stesso. Col nome di Dio intendo una sostanza infinita, eterna, immutabile, indipendente, onnisciente, onnipotente, e dalla quale io stesso e

tutte le altre cose che sono (se è vero che ve ne siano che esistono) sono state create e prodotte. Tutte le quali cose sono in effetto tali, che, più attentamente le considero, e meno mi persuado che l'idea che ne ho possa trarre la sua origine da me solo; e, per conseguenza, da tutto quello che è stato detto qui avanti, bisogna concludere necessariamente che Dio esiste ». Eccovi giunto alfine dove aspiravate; quanto a me, come abbraccio la conclusione che avete tratto testè, così non veggo donde possiate dedurla. Voi dite « che le cose che concepite di Dio sono tali, che non sono potute venire da voi stesso », per inferire di là « che esse han dovuto venire da Dio ». Ma, innanzi tutto, non vi è nulla di più vero che esse non son punto venute da voi stesso, e che voi non ne avete punto avuto l'intelligenza da voi solo. Poichè, oltre che gli oggetti esteriori stessi ve ne hanno inviato le idee, esse sono anche partite, e voi le avete apprese, dai vostri genitori, dai vostri maestri, dai discorsi dei saggi, ed infine dalle conversazioni di quelli, con i quali avete conversato. Ma voi risponderete forse: Io non sono che uno spirito, che non sa se vi è nulla al mondo fuori di me; io dubito anche di avere delle orecchie, con cui abbia potuto udire qualche cosa, e non conosco punto uomini, con i quali abbia potuto conversare. Voi potete rispondere questo: ma lo direste voi, se non aveste di fatto punto orecchie per udirci, e se non ci fossero punto uomini, che vi avessero insegnato a parlare? Parliamo seriamente e non mascheriamo la verità: quelle parole che dite su Dio non le avete appreso dalla frequentazione degli uomini, con cui siete vissuto? E poichè voi dovete loro le parole, non dovete loro anche le nozioni designate ed intese con queste stesse parole? E pertanto, benchè vi si accordi che esse non possono venire da voi solo, non perciò segue che debbano venire da Dio, ma solamente da qualche cosa fuori di voi. In appresso, che v'è in queste idee, che voi non abbiate potuto formare e comporre da voi stesso, ad occasione delle cose da voi altra volta viste ed apprese? Credete voi perciò di concepire qualche cosa, che sia al disopra dell'intelligenza umana? Certamente, se

concepiste Dio qual'è, avreste ragione di credere di essere stato istruito ed erudito da Dio medesimo; ma tutti questi attributi che date a Dio non sono nient'altro che un ammasso di certe perfezioni da voi notate in certi uomini o in altre creature, che lo spirito umano è capace d'estendere, d'unire e d'amplificare come gli piace, com'è stato già più volte osservato.

Voi dite « che, benchè possiate avere da voi stesso l'idea della sostanza, poichè siete una sostanza, non potete, nondimeno, avere da voi stesso l'idea della sostanza infinita, poichè non siete infinito ». Ma v'ingannate grandemente, se credete avere l'idea della sostanza infinita, che non può essere in voi che di nome solamente, e nella maniera in cui gli uomini possono comprendere l'infinito, che, di fatto, è non comprenderlo; sì che non è necessario che una tale idea sia emanata da una sostanza infinita, poichè essa può essere formata congiungendo ed amplificando le perfezioni, che lo spirito umano è capace di concepire, come già è stato detto. A meno che forse, quando gli antichi Filosofi, moltiplicando le idee che avevano di questo spazio visibile, di questo mondo e di quei pochi principii, di cui esso è composto, hanno formato quelle d'un mondo infinitamente esteso, di un'infinità di principii e di un'infinità di mondi, voi vogliate dire ch'essi non han già formato queste idee con la forza del loro pensiero, ma che esse sono state inviate loro nello spirito da un mondo veramente infinito nella sua estensione, da una vera infinità di principii e da una infinità di mondi realmente esistenti.

Quanto a ciò che voi dite, « che voi concepite l'infinito per mezzo di una vera idea », certamente, se essa fosse vera, vi rappresenterebbe l'infinito come è in sè, e quindi comprendereste ciò che in esso v'è di più essenziale, e di cui si tratta adesso, cioè l'infinità stessa. Ma il vostro pensiero termina sempre in qualche cosa di finito, e voi non dite null'altro che il solo nome d'infinito, poichè non sapreste comprendere ciò che supera la vostra comprensione, sì che si può dire con ragione che voi non concepite l'infinito che

per la sola negazione del finito. E non basta dire « che voi concepite più realtà in una sostanza infinita che in una finita », poichè bisognerebbe che concepiste una realtà infinita, il che, nondimeno, non fate. Che anzi, a dir vero, voi non concepite una realtà maggiore, poichè estendete solamente la sostanza finita, e dopo vi figurate che vi è più realtà in ciò che è così ingrandito ed esteso dal vostro pensiero, che in ciò stesso quando è raccorciato e non esteso. A meno che non pretendiate anche che quei Filosofi concepissero in fatto più realtà quando s'immaginavano più mondi, che quando non ne concepivano che uno solo. E su questo osserverò di sfuggita che la causa per la quale il nostro spirito tanto più si confonde, quanto più aumenta ed amplifica qualche specie, o idea, viene da questo, che allora esso smuove questa specie dalla sua situazione naturale, ne toglie la distinzione delle parti, e l'estende in tal modo, e la rende sì sottile e delicata, che, alla fine, essa svanisce e si dissipa. Io non mi arresto a dire che lo spirito si confonde parimenti per una causa tutta opposta, cioè quando diminuisce ed impiccolisce troppo un'idea, che aveva concepito prima sotto qualche specie di grandezza.

Voi dite « che non importa che voi non possiate comprendere l'infinito, e nemmeno molte delle cose che sono in lui, ma che basta che ne concepiate bene alcune poche cose, affinchè sia vero dire che ne avete un'idea verissima, chiarissima e distintissima ». Tutt'altro; non è vero che voi abbiate una vera idea dell'infinito, ma solamente del finito, se è vero che non comprendete l'infinito, ma solo il finito. Si può dire, tutt'al più, che conoscete una parte dell'infinito, ma non perciò l'infinito stesso; nella stessa guisa che si potrebbe dire che conosce una parte del mondo chi non ne avesse mai visto null'altro che il buco di una caverna, ma non si potrebbe dire ch'egli avesse l'idea di tutto il mondo: sì che egli passerebbe per ridicolissimo se fosse convinto che l'idea d'una così piccola porzione fosse la vera e naturale idea di tutto il mondo. « Ma — dite voi — è proprio dell'infinito che esso non sia compreso da voi che siete finito ».

Certo, lo credo; ma non è proprio della vera idea dell'infinito di non rappresentarne che una piccolissima parte, o, piuttosto, null'affatto, poichè non vi è punto proporzione di questa parte col tutto. « Basta — dite voi — che concepiate ben distintamente queste poche cose ». Sì, come basta vedere l'estremità dei capelli di colui, di cui si vuole avere una vera idea. Avrebbe avuto buon successo un Pittore, che, per rappresentarmi al naturale sopra una tela, avesse solamente tracciato uno dei miei capelli, o anche l'estremità di uno di essi? Ora, è vero, pertanto, che vi è una proporzione non soltanto molto minore, ma anche infinitamente minore, fra tutto quanto conosciamo dell'infinito e l'infinito stesso, che fra uno dei miei capelli, o l'estremità di uno di essi, ed il mio corpo intero. In una parola, tutto il vostro ragionamento non prova nulla di Dio, che non provi anche di una infinità di mondi, e questo tanto più, quanto più facile è stato a quegli antichi Filosofi di formarne e concepirne le idee per mezzo della conoscenza chiara e distinta che avevano di questo, di quel che lo sia a voi di concepire un Dio o un Essere infinito, per mezzo della conoscenza della vostra sostanza, la natura della quale non v'è ancor nota.

VIII. Dopo di ciò, voi fate quest'altro ragionamento: « Poichè come sarebbe possibile che io potessi conoscere di dubitare e di desiderare, cioè che mi manca qualche cosa, e che non sono interamente perfetto, se non avessi in me nessun'idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale riconoscessi i miei difetti? ». Ma se voi dubitate di qualche cosa, se ne desiderate qualcuna, se conoscete che vi manca qualche perfezione, qual meraviglia v'è in questo, poichè voi non conoscete tutto, non siete in tutto e non possedete tutto? Voi riconoscete — dite — « di non essere perfettissimo ». Certamente che vi credo; e voi potete dirlo senza invidia e senza farvi torto; dunque — concludete voi —, « vi è qualcosa di più perfetto che me che esiste ». Perchè no? benchè quello che desiderate non sia sempre in tutto più perfetto di quel che voi siete. Poichè, quando voi desiderate del pane, quel pane che desiderate

non è in tutto più perfetto di voi o del vostro corpo, ma è solamente più perfetto di quella fame o inanizione, che è nel vostro stomaco. In che modo, dunque, concluderete voi che vi è qualcosa di più perfetto di voi che esiste? Così: in quanto vedete l'universalità delle cose, nella quale e voi e il pane e le altre cose con voi sono comprese; poichè ogni parte dell'universo avendo in sè qualche perfezione, e le une servendo a perfezionar le altre, è facile concepire che v'è più perfezione nel tutto che in una parte; e per conseguenza, poichè voi non siete che una parte di questo tutto, dovete conoscere qualche cosa di più perfetto di voi. Voi potete, dunque, in questo modo avere in voi l'idea di un essere più perfetto del vostro, con la comparazione del quale riconosciate i vostri difetti, per non dire che possono esserci altre parti in quest'universo che sono più perfette di voi; così stando le cose, voi potete desiderare ciò ch'esse hanno, e con la loro comparazione i vostri difetti possono essere riconosciuti. Poichè voi avete potuto conoscere un uomo che fosse più forte, più sano, più vigoroso, meglio fatto, più dotto, più moderato e, quindi, più perfetto di voi; e non vi è stato difficile di concepirne l'idea, e, con la comparazione di quest'idea, di conoscere che voi non avete tanta salute, tanta forza, e, in una parola, tante perfezioni, quante ne possiede colui.

Voi vi fate un poco dopo questa obbiezione: « Ma forse io sono qualcosa di più di quel che non pensi, e tutte queste perfezioni che attribuisco a Dio sono, in certo modo, in me in potenza, benchè esse non si producano ancora, e non si manifestino punto per mezzo delle loro azioni, come può accadere se la mia conoscenza s'aumenta sempre più all'infinito ». Ma a ciò rispondete: « Anche se fosse vero che la mia conoscenza acquistasse tutti i giorni nuovi gradi di perfezione, e che vi fossero in me molte cose in potenza, che non vi sono ancora attualmente, tuttavia nulla di tutto ciò appartiene all'idea di Dio, nella quale nulla si trova solamente in potenza, ma tutto vi è attualmente ed in effetto, ed anzi non è forse un argomento infallibile d'imperfezione

nella mia conoscenza il fatto che essa si accresce a poco a poco e che si aumenta per gradi? ». Ma si può replicare a questo che è ben vero che le cose che voi concepite in un'idea sono attualmente in questa stessa idea, ma, nondimeno, non sono per questo attualmente nella cosa stessa, di cui essa è l'idea. Così l'Architetto si figura l'idea di una casa, la quale, in verità, è attualmente composta di muraglie, di pavimenti, di tetti, di finestre e di altre parti, secondo il disegno che egli ne ha preso, e, nondimeno, nè la casa, nè alcuna delle sue parti sono ancora attualmente, ma solamente in potenza; egualmente, anche quell'idea che gli antichi Filosofi avevano d'una infinità di mondi contiene in effetto dei mondi infiniti, ma voi non direte già per questo che quei mondi infiniti esistono attualmente. Ecco perchè, sia che in voi vi sia qualche cosa in potenza, sia che non vi sia nulla, basta che la vostra idea o conoscenza si possa aumentare e crescere per gradi, e non si deve per questo arguire che ciò che è rappresentato o conosciuto per mezzo di essa esiste attualmente. Quello che voi osservate dopo di ciò, cioè « che la vostra conoscenza non sarà mai attualmente infinita », dev'esservi accordato senza contestazione; ma anche dovete sapere che non avrete mai una vera e naturale idea di Dio, di cui vi resterà sempre molto più (ed anche infinitamente più) da conoscere, che di colui di cui non aveste visto che la punta dei capelli. Poichè ammetto, bensì, che voi non abbiate visto quest'uomo tutto intero, tuttavia ne avete visto degli altri, con la comparazione dei quali potete per congettura figurarvi di lui qualche idea; ma non si può dire che noi abbiamo mai nulla visto di simile a Dio ed all'immensità della sua Essenza.

Voi dite « di concepire che Dio è attualmente infinito, in tal modo che nulla si saprebbe aggiungere alla sua perfezione ». Ma voi giudicate così senza saperlo, e il giudizio che ne fate non viene che dalla prevenzione del vostro spirito, come gli antichi Filosofi pensavano che vi fossero dei mondi infiniti, un'infinità di principii ed un universo così vasto nella sua estensione, che nulla potevasi aggiungere

alla sua grandezza. Quello che voi dite in seguito, « che l'essere oggettivo di un'idea non può dipendere o procedere da un essere che non è che in potenza, ma solo da un essere formale o attuale », esaminate in che modo può esser vero ciò, se quello che testè ho detto dell'idea di un Architetto e di quella degli antichi Filosofi è vero, e principalmente se osservate che queste sorta d'idee sono composte delle altre, di cui il vostro intelletto è stato già informato dall'esistenza attuale delle loro cause.

IX. Voi chiedete in appresso « se voi stesso, che avete l'idea di un essere più perfetto del vostro, potreste esistere, nel caso che non ci fosse punto un Dio », e rispondete: « Da chi, dunque, ripeterei io la mia esistenza? Da me stesso o dai miei genitori o da altre cause meno perfette di Dio? ». Dopo di che, voi provate « che voi non siete punto per voi stesso ». Ma ciò non era mica necessario. Voi date anche ragione del « perchè non siete sempre esistito », ma anche questo era superfluo; se non in quanto di là volete arguire che non avete soltanto una causa efficiente e produttrice del vostro essere, ma che ne avete anche una, che vi conserva ogni momento; e ciò — dite voi — « perchè tutto il tempo della vostra vita potendo essere diviso in più parti, bisogna necessariamente che voi siate creato di nuovo in ciascuna delle sue parti, a causa della mutua indipendenza che è fra le une e le altre ». Ma vedete, vi prego, in che modo ciò può intendersi. Poichè è verissimo che vi sono degli effetti, che, per perseverare nell'essere, e non essere annientati in ogni momento, han bisogno della presenza ed attività continua della causa, che ha dato loro il primo essere, e di tal natura è la luce del Sole; benchè, a dir vero, queste sorta di effetti non siano tanto in effetto le stesse, quanto, piuttosto, altre che vi succedono impercettibilmente, come si vede nell'acqua di un fiume; ma noi ne vediamo altri, che perseverano nell'essere, non solamente quando la causa che li ha prodotti non agisce più, ma anche quando essa è affatto corrotta ed annientata. E di questo genere sono tutte le cose che noi vediamo, le cause delle quali non sussistono più,

delle quali sarebbe inutile di far qui l'enumerazione; basta soltanto che voi siate una fra esse, qual che possa essere la causa del vostro essere. Ma voi dite che « le parti del tempo della vostra vita non dipendono punto le une dalle altre ». Qui si potrebbe replicare che non si può immaginare nessuna cosa, di cui le parti siano più inseparabili le une dalle altre che quelle del tempo, il legame e il seguito delle quali siano più indissolubili, e di cui le parti posteriori si possano meno distaccare ed avere maggior unione e dipendenza con quelle che le precedono. Ma, per non insistere maggiormente su questo, a che serve alla vostra produzione o conservazione questa dipendenza o indipendenza delle parti del tempo, le quali sono esteriori, successive e non hanno alcuna attività? Certo, esse non vi contribuiscono maggiormente di quanto il flusso ed il riflusso continuo delle acque alla produzione o conservazione d'una roccia ch'esse bagnano. « Ma — direte voi — dal fatto che sono per lo innanzi esistito non segue ch'io debba esistere adesso ». Lo credo bene; non che perciò siavi bisogno d'una causa, che vi crei incessantemente di nuovo, ma perchè non è impossibile che vi sia qualche causa che vi possa distruggere, o che voi abbiate in voi sì poca forza e vigore da mancare, infine, di per voi stesso.

Voi dite « essere cosa manifesta per la luce naturale che la conservazione e la creazione non differiscono che secondo il nostro modo di pensare, e non già di fatto ». Ma io non veggo punto che ciò sia manifesto, se non forse, come testè ho detto, in quegli effetti, che domandano la presenza e l'attività continua delle loro cause, come la luce ed altre simili.

Voi aggiungete « di non aver punto in voi quella virtù, in forza della quale possiate conservare voi stesso, poichè, essendo una cosa che pensa, se una tal virtù risiedesse in voi, ne avreste conoscenza ». Ma vi è in voi una certa virtù, in forza della quale voi potete assicurarvi che persevererete nell'essere; non già, tuttavia, necessariamente o indubitabilmente, poichè questa virtù o naturale costituzione, qual ch'essa sia, non si estende fino ad allontanare da voi ogni sorta di causa corruttiva, tanto interna, che esterna. Ecco

perchè voi non cesserete punto di esistere, poichè avete in voi forza sufficiente, non per riprodurvi di nuovo, ma per farvi perseverare, in caso che qualche causa corruttrice non sopravvenga.

Ora, da tutto il vostro ragionamento voi concludete benissimo « che dipendete da qualche essere differente da voi », non già, tuttavia, come di nuovo prodotto da lui, ma come altra volta prodotto da lui.

Voi proseguite, e dite « che nè i vostri genitori, nè altri che essi possono essere questo Essere, dal quale dipendete ». Ma perchè nol sarebbero i vostri genitori, dai quali sembra sì manifestamente che voi siate stato prodotto congiuntamente col vostro corpo, per non dir nulla del Sole e di parecchie altre cause, che concorsero alla vostra generazione? « Ma — dite voi — io sono una cosa che pensa, e che ho in me l'idea di Dio ». Ma i vostri genitori, o gli spiriti dei vostri genitori, non sono stati forse delle cose che pensano, e non hanno forse avuto l'idea di Dio come voi? Ed a qual proposito ribattere in questo luogo, come fate, quell'assioma, di cui avete già per lo innanzi parlato, cioè « che è una cosa evidentissima, che dev'esserci almeno tanta realtà nella causa, quanta nel suo effetto? Se — dite voi — colui dal quale io dipendo è diverso da Dio, si può chiedere se è per sè o per altri. Poichè, se è per sè, egli sarà Dio; che se è per altri, si farà da capo la stessa domanda, fino a che siasi pervenuto ad una causa, che sia per sè, e che, quindi, sia Dio; poichè in ciò non può esserci progresso all'infinito ». Ma se i vostri genitori sono stati la causa del vostro essere, questa causa ha potuto essere non per sè, ma per altri, e quella da capo per un'altra, e così all'infinito; e mai potrete provare che siavi qualche assurdità in questo progresso all'infinito, se non provate in pari tempo che il mondo ha avuto principio, e per conseguenza che vi è stato un primo padre, che non ne aveva punto davanti a lui. Certo, il progresso all'infinito sembra assurdo solamente in quelle cause, che sono talmente legate e subordinate le une alle altre, che l'inferiore non può agire

senza un superiore che lo smuove; come quando qualcosa è mossa da una pietra, che è stata spinta da un bastone, che la mano aveva scosso; o un peso è stato sollevato dall'ultimo anello d'una catena, che è trascinato da quello soprastante, e questo da un altro; poichè allora bisogna risalire ad un primo motore, che mette in moto tutti gli altri. Ma in quelle sorta di cause, le quali sono ordinate in modo che, distrutta la prima, quella che ne dipende continua a sussistere ed a poter agire, sembra non esservi nessuna assurdità a supporre in esse un progresso all'infinito. Ecco perchè, quando voi dite essere manifestissimo che in ciò non può esservi progresso all'infinito, vedete se Aristotile l'ha pensata così, il quale ha creduto che il mondo non aveva avuto inizlo, e che non ha riconosciuto nessun primo padre.

Proseguendo il vostro ragionamento, voi dite « che non si saprebbe neppur fingere che forse più cause hanno insieme concorso in parte alla produzione del vostro essere, e che dall'una voi avete ricevuto l'idea di una delle perfezioni che attribuite a Dio, e da un'altra l'idea di qualche altra, poichè tutte queste perfezioni non si possono trovare che in un solo e vero Dio, del quale la principale perfezione è l'unità o la semplicità ». Tuttavia, o che non vi sia che una sola causa del vostro Essere, o che ve ne siano parecchie, non per questo è necessario che esse abbiano impresso in voi le idee delle loro perfezioni, che voi abbiate potuto in appresso unire assieme. Ma, tuttavia, vorrei ben domandarvi perchè, se non ci son potute essere più cause del vostro essere, almeno non avrebbero potuto esserci nel mondo più cose, di cui avendo contemplato ed ammirato separatamente le diverse perfezioni, voi abbiate preso occasione di pensare che quella cosa sarebbe felice, in cui si trovassero tutte congiunte insieme? Voi sapete come i Poeti ci descrivono la Pandora; perchè, dunque, voi similmente, dopo aver ammirato in varii uomini una scienza eminente, un'alta saggezza, una sovrana potenza, una salute vigorosa, una perfetta bellezza, una felicità senza disgrazia ed una lunga vita, perchè — dico — non avreste potuto unire assieme tutte queste perfezioni, e

pensare che sarebbe degno d'ammirazione colui, che potesse possederle tutte insieme? Perchè, in seguito, non avreste potuto aumentare tutte queste perfezioni fino a tal punto, che lo stato di colui fosse ancor più da ammirare, se non soltanto non mancasse nulla alla sua scienza, alla sua potenza, alla sua durata ed a tutte le sue altre perfezioni, ma anche che esse fossero sì perfette da non potervisi nulla aggiungere, e che così fosse onnisciente, onnipotente, eterno, e possedesse in un supremo grado tutte sorta di perfezioni? E vedendo che la natura umana non è capace di contenere un tale complesso e serie di perfezioni, perchè non avreste potuto pensare che quella natura sarebbe perfettamente felice, cui potessero appartenere tutte queste cose? Perchè pure non credere cosa degna della vostra ricerca il sapere se una tale natura esiste o no nel mondo? Perchè non essere talmente persuaso da certi argomenti, da sembrarvi essere cosa più conveniente che tale natura esista, anzichè non esista? E perchè, infine, supposto che esista, non potreste negarle la corporeità, la limitazione, e tutte le altre cose, che comprendono nel loro concetto qualche sorta d'imperfezione? È così, senza dubbio, che sembra che parecchi han condotto il loro ragionamento, benchè, nondimeno, sia accaduto che, non avendo tutti seguito la stessa via, nè portato i loro pensieri tanto lontano gli uni che gli altri, alcuni abbiano rinchiuso la Divinità in un corpo, altri le abbiano dato una forma umana, altri non si siano contentati di uno solo, ma ne abbiano fabbricato parecchi a fantasia loro, ed infine che altri abbiano lasciato andare il loro spirito in tutte quelle stravaganze ed immaginazioni riguardo alle Divinità, che han regnato fra l'ignoranza del Paganesimo. Riguardo a quel che voi dite « della perfezione dell'unità », non v'ha repugnanza nel concepire tutte le perfezioni che attribuite a Dio come intimamente unite ed inseparabili, benchè l'idea che ne avete non sia stata messa in voi da lui, ma l'abbiate tratta dagli oggetti esteriori e, dopo, aumentata, come è stato detto per lo innanzi; ed è così che ci dipingono non soltanto la Pandora come una Dea ornata di ogni sorta di perfezioni, ed

a cui ogni Dio aveva dato uno dei suoi principali vantaggi; ma è anche così che formano l'idea d'una perfetta Repubblica e d'un compito Oratore, ecc. Infine, « dal fatto che voi siete, e che l'idea di un essere sovranamente perfetto è in voi, voi concludete essere di tutta evidenza dimostrato che Dio esiste ». Ma, benchè la conclusione sia verissima, cioè « che Dio esiste », io non veggo, nondimeno, ch'essa segua necessariamente dai principii che avete posti.

X. « Mi resta solamente — dite voi — da esaminare in qual modo ho acquistato quest'idea; poichè io non l'ho ricevuta dai sensi, e giammai essa s'è offerta a me quasi venendomi incontro; essa non è neppure una pura produzione o finzione del mio spirito, poichè non è in mio potere di nulla diminuirvi od aggiungervi, e, pertanto, non resta più null'altro a dire se non che, come l'idea di me stesso, essa è nata e prodotta con me fin da quando sono stato creato ». Ma io ho già fatto vedere più volte come in parte voi potete averla ricevuta dai sensi, ed in parte potete averla inventata da voi stesso. Quanto a ciò che dite, « che non potete nè aggiungervi, nè togliervi nulla », ricordatevi quanto era imperfetta l'idea che ne avevate al principio; pensate che possono esserci degli uomini o degli Angeli od altre nature più dotte di voi, dalle quali potete apprendere qualche cosa riguardo all'essenza di Dio, che voi non sapete ancora; pensate, almeno, che Dio può istruirvi in tal modo e rialzare talmente la vostra conoscenza, sia in questa vita, sia nell'altra, che riputerete un nulla tutto quanto avete mai conosciuto di lui, ed infine pensate come dalla considerazione delle perfezioni delle creature si può salire ed arrivare fino alla conoscenza delle perfezioni di Dio, e che, come esse non possono essere tutte conosciute in un momento, ma che di giorno in giorno si può scoprirne di nuove, così noi non possiamo tutto d'un tratto avere una perfetta idea di Dio, ma ch'essa va perfezionandosi, a misura che le nostre conoscenze aumentano.

Voi proseguite così: « E, certo, non si deve trovare strano che Dio, creandomi, abbia messo in me quest'idea per es-

sere come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera. E non è nemmeno necessario che questa marca sia qualche cosa di differente da questa stessa opera. Ma, da ciò solo che Dio mi ha creato, è assai credibile ch'egli mi ha in qualche modo prodotto a sua immagine e somiglianza, e che io concepisco questa rassomiglianza (nella quale l'idea di Dio si trova contenuta) per mezzo della stessa facoltà, per la quale concepisco me stesso; cioè che quando io rifletto su me, non solamente conosco di essere una cosa imperfetta, incompleta e dipendente da altri, che tende e che aspira senza cessa a qualche cosa di migliore e di più grande che io non sia; ma conosco anche, in pari tempo, che colui dal quale dipendo possiede in sè tutte queste grandi cose, alle quali aspiro, e di cui trovo in me le idee, non indefinitamente e solo in potenza, ma che egli ne gode in effetti, attualmente ed infinitamente, e così che è Dio ». Certo, tutte queste cose sono assai graziose e belle, e non dico che non sieno punto vere; ma vorrei, tuttavia, domandarvi da quali antecedenti le deducete. Poichè, per non arrestarmi più a ciò che ho obbiettato qui davanti, se è vero che « l'idea di Dio sia in noi come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera », ditemi, vi prego: qual'è la maniera di quest'impressione, qual'è la forma di questa marca, e come la discernete? « Che se essa non differisce punto dall'opera o dalla cosa stessa », voi non siete, dunque, voi stesso che un'idea? voi non siete null'altro che una maniera o guisa di pensare? voi siete e la marca impressa e il soggetto dell'impressione? « È credibilissimo — dite voi — che Dio vi abbia fatto a sua immagine e somiglianza ». In verità, ciò può credersi per le luci della fede e della religione; ma in che modo ciò può supporsi per ragion naturale, se non supponete che Dio ha la forma di un uomo? ed in che può consistere questa rassomiglianza? Potete presumere, voi, che non siete che cenere e polvere, di essere simile a quella natura eterna, incorporea, immensa, perfettissima, gloriosissima e, quel ch'è più, affatto invisibile ed incomprensibile alla poca luce ed alla debolezza dei nostri spiriti? L'avete voi vista faccia a faccia, per po-

tere asserire, facendo comparazione di voi a lei, che le siete conforme? Voi dite « che questo è credibilissimo, poichè egli vi ha creato ». Al contrario, per ciò stesso quello è incredibile. Poichè l'opera non è mai simile all'operaio, se non quando essa è da lui generata con una comunicazione di natura. Ma voi non siete generato in tal modo da Dio, poichè voi non siete suo figlio, e non partecipate punto con lui la sua natura, ma siete solamente creato da lui, cioè fatto secondo l'idea che egli ne ha concepito, sì che non potete dire di avere maggiore rassomiglianza con lui che una casa con un muratore. Ed anche questo s'intende, supposto che voi siate stato creato da Dio; il che non ancora avete provato. « Voi concepite — dite voi — questa rassomiglianza, nello stesso tempo che concepite di essere una cosa incompleta, dipendente, e che aspira senza cessa a delle cose più grandi e migliori ». Ma perchè questo non è, piuttosto, un segno di dissomiglianza, poichè Dio, al contrario, è perfettissimo, affatto indipendente, del tutto sufficiente a sè stesso, essendo grandissimo ed ottimo? Per non dire che, quando vi concepite dipendente, non concepite voi subito per questo che colui, donde dipendete, sia diverso dai vostri genitori? o, se concepite che egli sia diverso, non v'è punto ragione per cui vi crediate simile a lui. Per non dire anche che è strano perchè il resto degli uomini, o, se voi volete, degli Spiriti, non concepisce la stessa cosa di voi, principalmente non essendovi ragione di credere che Dio non abbia loro impresso l'idea di sè stesso, come ha fatto in voi. E, certo, ciò solo è più che sufficiente per far vedere che non è un'idea impressa dalla mano di Dio, visto che, se ciò fosse, tutti gli uomini l'avrebbero impressa in egual guisa nei loro spiriti, concepirebbero Dio in una stessa maniera e sotto una stessa specie; tutti gli attribuirebbero le stesse cose, tutti avrebbero su lui gli stessi sentimenti; e, tuttavia, noi vediamo manifestamente il contrario. Ma è già troppo, omai, su questa materia.

Contro la Quarta Meditazione.

Del vero e del falso.

I. Voi cominciate questa Meditazione riassumendo tutte le cose, che credete siano state per lo innanzi sufficientemente dimostrate, e per mezzo di cui credete di avèr aperto il cammino per condurre più avanti le nostre conoscenze. Per conto mio, per non ritardare un così bel disegno, non insisterò col dire innanzi tutto che avreste dovuto dimostrarle più chiaramente; basterà se vi ricordate di ciò che vi è stato accordato e di ciò che non vi è stato accordato, per paura che, in appresso, non ne facciate un pregiudizio.

Continuando dopo di ciò il vostro ragionamento, voi dite « non essere possibile che Dio v'inganni mai, e per scusare quella facoltà fallace e soggetta all'errore, che dovete a lui, ne rigettate la colpa sul niente, di cui dite che l'idea si presenta spesso al vostro pensiero, e di cui siete in certo modo partecipe, sì che tenete come il mezzo fra Dio e lui ». Certo, questo ragionamento è bellissimo, ma, senza fermarmi a dire ch'è impossibile di spiegare qual'è l'idea del nulla, o come la concepiamo, nè in che cosa noi partecipiamo di lui, e parecchie altre cose, osservo soltanto che questa distinzione non impedisce che Dio non abbia potuto dare all'uomo una facoltà di giudicare esente da errore. Poichè, anche se essa non fosse stata infinita, poteva, nondimeno, esser tale da impedirci di consentire all'errore; sì che quel che avessimo conosciuto, l'avremmo conosciuto con tutta chiarezza e certezza; e di quel che non avessimo conosciuto, non avremmo portato alcun giudizio, che ci avesse obbligato a crederne qualcosa di determinato.

Il che obbiettando a voi stesso, voi dite: « che non vi è luogo di meravigliarsi, se non siete capace di comprendere perchè Dio fa quello che fa ». Questo è detto assai bene;

ma, nondimeno, v'è di che meravigliarsi che abbiate in voi un'idea vera, che vi rappresenta Dio onnisciente, onnipotente ed ottimo, e che vediate, nondimeno, alcune delle sue opere, che non sono interamente perfette; sì che, avendo almeno potuto farne di più perfette, e non avendolo fatto, sembra che sia questo un segno ch'egli abbia mancato di conoscenza o di potere o di volontà, e che, almeno, egli è stato in questo imperfetto; che se poi, sapendolo e potendolo, non l'ha voluto, egli ha preferito l'imperfezione a quel che poteva essere più perfetto.

Quanto a ciò che voi dite, che « tutto quel genere di cause, che suole essere tratto dal fine, non è d'alcun uso nelle cose fisiche », avreste potuto forse dirlo con ragione in un'altra occasione; ma quando si tratta di Dio, è a temere che non rigettiate il principale argomento, pel quale la saggezza di un Dio, la sua provvidenza, ed anche la sua esistenza, possano essere provate per ragion naturale. Poichè, per nulla dire di quella prova convincente, che può esser tratta dalla considerazione dell'universo, dei Cieli e delle sue altre principali parti, donde potete trarre argomenti più forti per la prova di un Dio, che considerandone il bell'ordine, l'uso e l'economia delle parti in ogni sorta di creature, sia nelle piante, sia negli animali, sia negli uomini, sia, infine, in quella parte di voi stesso, che porta l'immagine ed il carattere di Dio, o anche, a dirittura, nel vostro corpo? E, di fatto, si sono visti molti grandi uomini, che questa considerazione anatomica del corpo umano non ha soltanto elevato alla conoscenza di un Dio, ma che si sono creduti obbligati di rivolgere degl'inni in lode di lui, vedendo una sì ammirabile saggezza ed una così singolar provvidenza nella perfezione e nella disposizione, ch'egli ha data a ciascuna delle sue parti.

Voi direte, forse, che sono le cause fisiche di questa forma e situazione, che debbono essere l'oggetto della nostra ricerca, e che quelli, i quali riguardano piuttosto alla causa finale che all'efficiente o alla materiale, si rendono ridicoli. Ma nessuno avendo ancora potuto fin qui comprendere, e

molto meno spiegare, come si formano quelle undici pellicole, che, come tante porticine, aprono e chiudono le quattro aperture, che sono alle due camere o cavità del cuore; chi dà loro la disposizione, che esse hanno; qual'è la loro natura; e donde vien presa la materia per farle; in che modo il loro agente s'applica all'azione, di quali organi ed utensili si serve, ed in che modo li mette in opera, quali cose gli sono necessarie per dar loro il temperamento che hanno, e farle con la consistenza, unione, flessibilità, grandezza, figura e situazione con cui le vediamo; nessuno — dico — fra i Naturalisti avendo ancora potuto fin qui comprendere, nè spiegare queste cose, e molte altre, perchè non ci sarà almeno permesso d'ammirare quell'uso maraviglioso e quell'ineffabile Provvidenza, che ha sì convenientemente disposto quelle porticine all'entrata di quelle cavità? Perchè non lodare colui, che di là riconoscerà che bisogna necessariamente ammettere una causa prima, la quale non abbia solamente disposto così saggiamente queste cose conformemente al loro scopo, ma anche tutto quel che vediamo di più ammirabile nell'universo?

Voi dite « che non vi sembra che possiate, senza temerità, ricercare ed intraprendere di scoprire i fini impenetrabili di Dio ». Ma, benchè ciò possa esser vero, se intendete parlare degli scopi, che Dio ha voluto siano nascosti, o di cui ci ha vietato la ricerca, ciò, nondimeno, non può intendersi di quelli, che egli ha come esposti alla vista di tutti quanti, e che si scoprono senza molto lavoro, e che, del resto, sono tali, che ne ridonda una grandissima lode a Dio come a loro autore.

Voi dite, forse, che l'idea di Dio, che è in ciascuno di noi, è sufficiente per avere una vera ed intera conoscenza di Dio e della sua provvidenza, senza aver bisogno perciò di ricercare quale scopo Dio si è proposto creando tutte le cose, o di portare il pensiero su qualche altra considerazione. Ma non tutti hanno avuto, nascendo, la fortuna di avere — come voi — fin dalla nascita questa idea di Dio sì perfetta e sì chiara, da non veder nulla di più evidente. Ecco

perchè non si deve punto biasimar quelli, che Dio non ha dotati d'una sì gran luce, se — esaminando l'opera — cercano di conoscere e di glorificare l'operaio. Oltre che ciò non impedisce punto che non ci si possa servire di questa idea, la quale sembra, anzi, perfezionarsi in tal modo con la considerazione delle cose di questo mondo, da èsser certo, se volete dire la verità, che ad essa soltanto voi dovete una buona parte, per non dire il tutto, della conoscenza che ne avete. Poichè, di grazia, fin dove credete voi che sarebbe giunta la vostra conoscenza, se, dal momento che siete stato infuso nel corpo, foste sempre restato con gli occhi chiusi, le orecchie turate, e senza l'uso di nessun altro senso esteriore, e così aveste passato tutta la vostra vita, meditando solamente in voi stesso, e passando e ripassando in voi i vostri proprii pensieri? Diteci, di grazia, ma diteci di buona fede, e fateci una descrizione ingenua dell'idea che, secondo voi, avreste avuto di Dio e di voi stesso.

II. Voi adducete, in appresso, come soluzione che « la creatura che sembra imperfetta non dev'essere considerata come un tutto distaccato, ma come faciente parte dell'universo, poichè così sarà trovata perfetta ». Certamente, questa distinzione è lodevole, ma non si tratta qui della imperfezione di una parte in quanto parte, ovvero in quanto comparata col tutto, ma bensì in quanto essa è un tutto in sè stessa, ed esercita una propria e speciale funzione; e quand'anche la riferiste al tutto, la difficoltà resterà sempre di sapere se l'Universo non sarebbe stato in effetti più perfetto, se tutte le sue parti fossero state esenti d'imperfezione, di quanto sia oggi, che parecchie delle sue parti sono imperfette. Poichè nella stessa guisa si può dire che la Repubblica, i Cittadini della quale saranno tutti galantuomini, sarà più perfetta di quanto nol sia quella, che ne avrà una parte, i costumi dei quali saranno corrotti.

Ecco perchè, quando voi dite un poco dopo che « è, in certo modo, una maggior perfezione nell'Universo il fatto che alcune delle sue parti non sono esenti da errore, che se fossero tutte simili », è lo stesso che se diceste che è, in

certo modo, una più grande perfezione in una Repubblica il fatto che alcuni dei suoi Cittadini sono cattivi, che se tutti fossero persone dabbene. Donde accade che, come sembra esser augurabile ad un buon Principe di non avere che delle persone dabbene per Cittadini, egualmente sembra che avrebbe dovuto essere conveniente al disegno ed alla dignità dell'Autore dell'Universo di fare in modo che tutte le sue parti fossero esenti di errore. E benchè possiate dire che la perfezione di quelle che ne sono esenti sembra maggiore per l'opposizione di quelle che vi sono soggette, questo, tuttavia, non accade loro che per accidente; proprio come, se la virtù dei buoni risplende, in certo modo, per l'opposizione dei cattivi, non è, pertanto, che per accidente che essa splende di più così. Di guisa che, come non è a desiderare che vi siano dei malvagi in una Repubblica, affinchè i buoni ne sembrino migliori, egualmente sembra che non era conveniente che alcune parti dell'Universo fossero soggette all'errore, per dar maggior lustro a quelle che ne erano esenti.

Voi dite di « non avere nessun diritto di lamentarvi, se Dio, avendovi messo al mondo, non ha voluto che voi foste dell'ordine delle creature le più nobili e le più perfette ». Ma questo non toglie la difficoltà, che sembra vi sia, di sapere perchè non gli sarebbe stato bastevole di darvi posto fra quelle che sono le meno perfette, senza mettervi nell'ordine di quelle fallaci e difettose. Poichè, precisamente come non si biasima un Principe, perchè non eleva tutti i suoi Cittadini ad alte dignità, ma ne riserba alcuni per gli Ufficii mediocri, ed altri ancora per gl'infimi, tuttavia egli sarebbe estremamente colpevole, e non potrebbe esentarsi dal biasimo, se non soltanto ne destinasse alcuni alle funzioni più vili e più basse, ma ne destinasse anche a delle azioni malvage e perverse.

Voi dite « che non vi è in effetti nessuna ragione, che possa provare che Dio avrebbe dovuto darvi una facoltà di conoscere più grande di quella che vi ha dato; e che, per quanto destro e dotto operaio ve l'immaginiate, non dovete, per questo, pensare che egli avrebbe dovuto mettere in

ognuna delle sue opere tutte le perfezioni, che può mettere in alcune ». Ma ciò non soddisfa punto alla mia obbiezione, e voi vedete che la difficoltà non è tanto di sapere perchè Dio non vi ha dato una più ampia facoltà di conoscere, quanto di sapere perchè ve ne ha dato una fallace, e chè non si pone in questione perchè un operaio perfettissimo non vuole mettere in tutte le sue opere tutte le perfezioni della sua arte, ma perchè vuol mettere anche dei difetti in alcune.

Voi dite che, « benchè non possiate trattenervi dall'errare per mezzo di una chiara ed evidente percezione di tutte le cose, che possono cadere sotto la vostra deliberazione, avete, pertanto, in vostro potere un altro mezzo per impedirvene, che è di ritenere fermamente la risoluzione di non dar mai il vostro giudizio sulle cose, di cui la verità non vi è nota ». Ma quando anche aveste ad ogni momento un'attenzione abbastanza intensa per badare a ciò, non è forse sempre un'imperfezione, di non conoscere chiaramente le cose, sulle quali abbiamo a dare il nostro giudizio, e d'essere continuamente in pericolo di errare?

Voi dite che « l'errore consiste nell'operazione in quanto procede da voi, e che essa è una specie di privazione, e non nella facoltà che avete ricevuto da Dio, neppure nell'operazione, in quanto dipende da lui ». Ma io concedo che non vi sia punto errore nella facoltà considerata come proveniente immediatamente da Dio; ve n'è, pertanto, se la si considera più da lontano, in quanto essa è stata creata con questa imperfezione, di poter errare. Così, come dite benissimo, « voi non avete motivo di lamentarvi di Dio, che, in effetti, non vi ha mai dovuto nulla; ma avete motivo di ringraziarlo di tutti i beni che vi ha concesso ». Ma v'è sempre di che stupirsi perchè non ve ne abbia dato di più perfetti, se è vero ch'egli l'abbia saputo, l'abbia potuto, e non ne sia stato punto geloso.

Voi aggiungete che « non dovete neppure lamentarvi che Dio concorra con voi per formare gli atti di questa volontà, cioè i giudizii nei quali v'ingannate, poichè quegli atti sono affatto veri ed assolutamente buoni, in quanto di-

pendono da Dio; e v'ha, in certo modo, più perfezione nella vostra natura, perchè potete formarli, che se nol poteste. Per la privazione, nella quale sola consiste la ragion formale dell'errore e del peccato, essa non ha bisogno di nessun concorso di Dio, poichè non è una cosa o un essere, e se la si riporta a Dio come alla sua causa, non dev'esser chiamata privazione, ma solamente negazione, secondo il significato che si dà a queste parole nella Scuola ». Ma benchè questa distinzione sia assai sottile, essa, nondimeno, non soddisfa interamente. Poichè, benchè Dio non concorra alla privazione che si trova nell'atto, la quale è propriamente ciò che si chiama errore e falsità, concorre, nondimeno, all'atto, cui se non concorresse, non ci sarebbe punto privazione; e, d'altronde, egli è lui stesso l'Autore della potenza che s'inganna o che erra, e, pertanto, egli è l'Autore di una potenza impotente, e così sembra che il difetto che si trova nell'Atto non deve tanto essere riferito alla potenza, che di per sè è debole ed impotente, quanto a colui che ne è l'Autore, e che, avendo potuto renderla potente, o anche più potente di quel che fosse necessario, l'ha voluta fare qual'è. Certamente, come non si biasima punto un Fabbricante di chiavi di non aver fatto una grande chiave per aprire un piccolo gabinetto, ma, avendone fatto una piccola, di averle dato una forma disadatta o difficile per aprirlo; così non è, in verità, una colpa in Dio che, volendo dare una potenza di giudicare ad una sì misera creatura come l'uomo, non gliene ha dato una così grande da poter bastare a comprendere tutto, o la maggior parte delle cose, o le più alte e nobili; ma, senza dubbio, vi è di che stupirsi, perchè, tra le poche cose ch'egli ha voluto sottomettere al suo giudizio, non ve ne sono quasi affatto, dove la potenza che gli ha dato non si trovi corta, incerta ed impotente.

III. Dopo di ciò, voi cercate « donde vengono i vostri errori, e quale può esserne la causa ». E, innanzi tutto, non disputo punto qui perchè voi chiamate l'intelletto la « sola facoltà di conoscere le idee », cioè che ha il potere d'apprendere le cose semplicemente e senza alcuna affermazione

o negazione, e chiamate la volontà od il libero arbitrio « la facoltà di giudicare », cioè quella cui appartiene di affermare o di negare, di dare il consenso o di rifiutarlo. Io chieggo solo perchè restringete l'intelletto in certi limiti, e non ne date nessuno alla volontà od alla libertà del libero arbitrio. Poichè, a dir vero, queste due facoltà sembrano essere di eguale estensione, o, per lo meno, l'intelletto sembra avere tanta estensione quanta la volontà; poichè la volontà non può portarsi verso nessuna cosa, che l'intelletto non abbia per lo innanzi prevista.

Io ho detto che l'intelletto « aveva almeno tanta estensione », poichè sembra anzi che si estenda più lontano della volontà; visto che non soltanto la nostra volontà o libero arbitrio non si porta su nessuna cosa, e che non pronunziamo nessun giudizio, e, per conseguenza, non facciamo nessuna scelta, e non abbiamo nessun amore o avversione per checchessia, che non abbiamo prima appercepito, e di cui l'idea non sia stata concepita e proposta dall'intelletto; ma anche concepiamo oscuramente una quantità di cose, di cui non facciamo giudizio alcuno, e per cui non abbiamo alcun sentimento di aborrimento o di desiderio. Ed anche la facoltà di giudicare è talvolta talmente incerta, che le ragioni ch'essa avrebbe di giudicare essendo eguali da una parte e dall'altra, o non avendone alcuna, non ne segue nessun giudizio, benchè, nondimeno, l'intelletto concepisca ed apprenda quelle cose, che restano così indecise ed indeterminate.

Di più, quando voi dite che « di tutte le altre cose che sono in voi, non ve ne è nessuna così perfetta e così estesa, che non riconosciate bene ch'essa potrebbe essere ancora più grande e più perfetta, e specialmente la facoltà d'intendere, di cui potete anche formare una idea infinita », questo mostra chiaramente che l'intelletto non ha minor estensione della volontà, poichè esso si può estendere fino ad un oggetto infinito. Quanto a quel che riconoscete, che « la vostra volontà è uguale a quella di Dio, non già, a dir vero, in estensione, ma formalmente », perchè, di grazia, non potrete dire lo stesso dell'intelletto, se definite la no-

zione formale dell'intelletto allo stesso modo che fate di quella della volontà?

Ma, per terminare in una parola la nostra disputa, ditemi, di grazia, a che può estendersi la volontà, che l'intendimento non possa toccare? E se non v'è nulla, come sembra, « l'errore non può venire — come dite — dal fatto che la volontà è più estesa dell'intelletto, e che si estende a giudicare delle cose, che l'intelletto non concepisce punto », ma piuttosto da questo, che queste due facoltà essendo d'eguale estensione, l'intelletto concependo male certe cose, la volontà ne fa anche un cattivo giudizio. Ecco perchè io non veggo perchè doveste estendere la volontà oltre i limiti dell'intelletto, poichè essa non giudica punto delle cose che l'intelletto non concepisce punto, e non giudica male, se non perchè l'intelletto non concepisce bene.

L'esempio che da voi stesso portate (per confermare in questo la vostra opinione) riguardo al ragionamento che avete fatto dell'esistenza delle cose, è, a dir vero, eccellente, in quel che riguarda il giudizio della vostra esistenza; ma, quanto alle altre cose, sembra che sia stato preso male; poichè, checchè diciate, o piuttosto fingiate, è certo, nondimeno, che voi non dubitate punto, e che non potete trattenervi dal giudicare che vi è qualche altra cosa che voi che esiste e che è differente da voi, poichè già concepivate benissimo che non eravate solo nel mondo. La supposizione che voi fate, che « non avete ragione alcuna che vi convinca dell'una cosa piuttosto che dell'altra », voi potete, in verità, farla; ma dovete anche, in pari tempo, supporre che non ne seguirà nessun giudizio, e che la volontà resterà sempre indifferente, e non si determinerà mai a dare giudizio alcuno, fino a che l'intelletto non abbia trovato più verosimiglianza da un lato che dall'altro.

E pertanto, quel che dite in seguito, cioè « che questa indifferenza si estende talmente alle cose che l'intelletto non scopre con sufficiente chiarezza ed evidenza, che, per probabili che siano le congetture, che vi rendono incline a giudicare di qualche cosa, la sola conoscenza che avete che

non sono altro che congetture, basta per darvi occasione di giudicare il contrario », non può, a mio credere, esser vera. Poichè la conoscenza che voi avete, che non sono altro che congetture, farà sì che il giudizio, cui esse fanno inclinare il vostro spirito, non sarà fermo e sicuro, ma giammai vi porterà a giudicare il contrario, se non dopo che il vostro spirito avrà non solamente trovato delle congetture egualmente probabili, ma anche più forti e manifeste. Voi aggiungete che « avete sperimentato ciò questi giorni passati, quando avete supposto come falso tutto quel che avevate tenuto per lo innanzi come verissimo ». Ma ricordatevi che questo non vi è stato accordato; poichè, a dir vero, voi non avete potuto credere, nè convincervi di non aver mai visto nè il Sole, nè la terra, nè gli uomini; che non avevate mai udito niente, che non avevate mai camminato, nè mangiato, nè scritto, nè parlato, nè fatto altre simili azioni col ministerio del corpo.

Da tutto ciò si può, infine, concludere « che la forma dell'errore » non sembra tanto consistere « nel malo uso del libero arbitrio », come pretendete, quanto nel poco rapporto che vi è tra il giudizio e la cosa giudicata, che procede dal fatto che l'intelletto concepisce la cosa diversamente da com'è. Ecco perchè la colpa non viene tanto dal lato del libero arbitrio, perchè esso giudica male, quanto dal lato dell'intelletto, perchè non concepisce bene. Poichè può dirsi che vi è una tale dipendenza del libero arbitrio verso l'intelletto, che se l'intelletto concepisce, o pensa di concepire, qualche cosa chiaramente, allora il libero arbitrio porta un giudizio fermo e sicuro, sia che questo giudizio sia vero di fatto, sia che sia stimato tale; ma se non concepisce la cosa che oscuramente, allora il libero arbitrio non pronunzia il suo giudizio che con timore ed incertezza, ma, pertanto, con questa credenza, che esso è più vero del suo contrario, sia che, per caso, il giudizio che pronunzia sia conforme alla verità, sia anche che gli sia contrario. Donde accade che non è tanto in nostro potere di trattenerci dall'errare, quanto dal perseverare nell'errore, e che, per esaminare e correg-

gere i nostri proprii giudizii, non v'è tanto bisogno che facciamo violenza al nostro libero arbitrio, quanto è necessario che applichiamo il nostro spirito a più chiare conoscenze, che non mancheranno mai d'essere seguite da un migliore e più sicuro giudizio.

IV. Voi concludete esagerando il frutto che potete trarre da questa Meditazione, ed in pari tempo « prescrivete ciò che si deve fare per pervenire alla conoscenza della verità, alla quale voi dite che perverrete infallibilmente, se vi arrestate sufficientemente su tutte le cose, che concepite perfettamente, e se le separate dalle altre, che non concepite se non con confusione ed oscurità ».

Perchè ciò è non solamente vero, ma anche tale, che tutta la precedente Meditazione, senza la quale ciò ha potuto essere compreso, sembra essere stata inutile e superflua. Ma notate, tuttavia, che la difficoltà non è di sapere se si debbano concepire le cose chiaramente e distintamente per non ingannarsi punto, ma, bensì, di sapere come e per mezzo di qual metodo si può riconoscere di avere un'intelligenza così chiara e distinta, da esser sicuro che essa è vera, e che non è possibile che c'inganniamo. Poichè voi osserverete che vi abbiamo obbiettato, fin dal principio, che spessissimo c'inganniamo, anche quando ci sembra di conoscere una cosa sì chiaramente e distintamente, che crediamo di non poter conoscere nulla di più chiaro e distinto. Voi stesso vi siete fatto quest'obbiezione, e, tuttavia, siamo ancora in attesa di quest'arte o di questo metodo, al quale mi sembra che dobbiate principalmente lavorare.

Contro la Quinta Meditazione.

Dell'essenza delle cose materiali, e dell'esistenza di Dio.

I. Voi dite, in primo luogo, che « v'immaginate distintamente la quantità, cioè l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità; come anche il numero, la figura, la situazione,

il movimento e la durata ». Fra tutte queste cose, di cui dite che le idee sono in voi, voi prendete la figura, e, tra le figure, il triangolo rettilineo, riguardo al quale ecco ciò che dite: « Ancorchè non siavi forse in nessun luogo del mondo, fuori del mio pensiero, una tal figura, e non ve ne siano mai state, non perciò meno, tuttavia, v'è una certa natura, o forma, o essenza determinata di questa figura, che è immutabile ed eterna, che io non ho punto inventata, e che non dipende in nessun modo dal mio spirito; come appare dal fatto che si possono dimostrare diverse proprietà di questo triangolo, cioè che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, che l'angolo maggiore è sotteso dal lato maggiore, ed altre simili; le quali, adesso, sia che lo voglia o no, riconosco con tutta chiarezza ed evidenza essere in esso, benchè non vi abbia prima pensato in nessun modo, quando mi sono immaginato per la prima volta un triangolo; e quindi non si può dire che io le abbia finte ed inventate ». In ciò consiste tutto quel che voi dite riguardo all'essenza delle cose materiali; poichè quel po' che voi aggiungete di più, tende e ritorna alla stessa cosa: così non è là che voglio fermarmi.

Io noto soltanto che sembra duro di vedere stabilire « qualche natura immutabile ed eterna, diversa da quella d'un Dio sovrano ». Voi direte forse che non dite nulla, se non ciò che tutti i giorni s'insegna nelle Scuole, cioè che le nature o le essenze delle cose sono eterne, e che le proposizioni che se ne formano sono anche di una eterna verità. Ma anche questo è durissimo e difficilissimo a persuadersene; e, del resto, come comprendere che siavi una natura umana, quando non v'è nessun uomo, o che la rosa sia un fiore, anche quando non vi è ancora punto rosa?

Io so bene che essi dicono che altra cosa è parlare dell'essenza delle cose, ed altra cosa parlare della loro esistenza, e che restano ben d'accordo che l'esistenza delle cose non è da tutta l'eternità, ma, tuttavia, vogliono che la loro essenza sia eterna. Ma se questo è vero, essendo anche certo che quello che vi è di principale nelle cose è l'essenza, che cosa, dunque, Dio fa di considerevole, quando produce l'esi-

stenza? Certamente non fa nulla di più di un Sarto, quando riveste un uomo del suo abito. Tuttavia, in che modo sosterranno essi che l'essenza dell'uomo, che è, per esempio, in Platone, sia eterna ed indipendente da Dio? In quanto essa è universale, diranno. Ma in Platone non v'è nulla che non sia singolare; e, difatti, l'intelletto suole bensì, da tutte le nature simili, da lui viste in Platone, in Socrate ed in tutti gli altri uomini, formarne un certo concetto comune, nel quale convengono tutti, e che può bene, per conseguenza, essere chiamato una natura universale o l'essenza dell'uomo, in quanto si concepisce ch'essa conviene a tutti in generale; ma che essa sia stata universale prima che Platone e tutti gli altri uomini fossero, e che l'intelletto avesse fatto quest'astrazione universale, certamente ciò non può spiegarsi.

E che, dunque! direte voi, questa proposizione: « L'uomo è animale », non era forse vera anche prima che vi fosse alcun uomo, e quindi da ogni eternità? Per me, vi dirò francamente che io non concepisco punto ch'essa fosse vera, se non in questo senso, che, se mai vi sarà qualche uomo, di necessità sarà animale. Poichè, di fatto, benchè sembri esserci differenza tra queste due proposizioni: « L'uomo è » e « L'uomo è animale », perchè con la prima è più specialmente indicata l'esistenza, e con la seconda l'essenza, nondimeno è certo che nè l'essenza è esclusa dalla prima, nè l'esistenza dalla seconda; poichè, quando si dice che l'uomo è o esiste, s'intende l'uomo animale; e quando si dice che l'uomo è animale, s'intende l'uomo quando è o esiste. Di più, questa proposizione: « L'uomo è animale », non essendo di una verità più necessaria di questa: « Platone è uomo », seguirebbe, per conseguenza anche, che quest'ultima sarebbe di una verità eterna, e che l'essenza singolare di Platone non sarebbe meno indipendente da Dio che l'essenza universale dell'uomo, ed altre cose simili, che sarebbe noioso svolgere. Aggiungo a ciò, nondimeno, che, quando si dice che l'uomo è una tale natura, da essere impossibile ch'egli non sia animale, non perciò bisogna immaginarsi che questa natura sia qualche cosa di reale o di esistente fuori dell'intelletto, ma che ciò

non vuol dire altro se non questo, che, affinchè una cosa sia uomo, dev'essere simile a tutte le altre cose, alle quali, a causa della mutua rassomiglianza che è fra loro, si è dato lo stesso nome di uomo: rassomiglianza, dico, delle nature singolari, riguardo alla quale l'intelletto ha preso occasione di formare un concetto, o idea, o forma d'una natura comune, dalla quale nulla di tutto quello che dev'esser uomo deve allontanarsi.

Questo così spiegato, dico lo stesso del vostro triangolo o della sua natura; poichè è verissimo che il triangolo che avete nello spirito è come una regola che vi serve per esaminare se qualche cosa dev'essere chiamata col nome di triangolo; ma non perciò bisogna pensare che questo triangolo sia qualche cosa di reale, o una natura vera esistente fuori dell'intelletto, poichè è lo spirito solo che l'ha formata sul modello dei triangoli materiali, che i sensi gli han fatto percepire, e di cui egli ha raccolto tutte le idee per farne una comune, nella maniera che testè ho spiegato riguardo alla natura dell'uomo.

Ecco perchè anche non bisogna immaginarsi che le proprietà, che si dimostra che appartengono ai triangoli materiali, convengono loro per averle prese da questo triangolo ideale ed universale; poichè, tutto al contrario, sono essi che le hanno veramente in sè, e non l'altro, se non in quanto l'intelletto gli attribuisce queste stesse proprietà, dopo aver riconosciuto ch'esse sono negli altri, di cui in appresso deve loro render conto e restituirle loro, quando si tratta di fare qualche dimostrazione. Egualmente, le proprietà della natura umana non sono punto in Platone, nè in Socrate per averle essi mutuate da questa natura universale; poichè, tutto al contrario, questa natura universale non le ha, se non perchè l'intelletto gliele attribuisce, dopo che ha riconosciuto ch'esse erano in Platone, in Socrate e in tutto il resto degli uomini; a condizione, nondimeno, di tenerne loro conto, e di restituirle a ciascun d'essi, quando sarà necessario fare un'argomentazione.

Poichè è cosa chiara e nota a ciascuno che l'intelletto,

avendo visto Platone, Socrate e tanti altri uomini, tutti ragionevoli, ha fatto e formato questa proposizione universale: « ogni uomo è ragionevole »; e che quando egli vuole in appresso provare che Platone è ragionevole, la prende come il principio del suo sillogismo.

È bensì vero che voi dite, o spirito, « che avete in voi l'idea del triangolo, e che non avreste cessato di averla, anche se non aveste mai visto nei corpi alcuna figura triangolare; proprio come avete in voi l'idea di parecchie altre figure, che non vi sono mai cadute sotto i sensi ».

Ma se, come dicevo testè, voi foste stato talmente privato di tutte le funzioni dei sensi, che non aveste mai visto nulla, e non aveste per nulla toccato diverse superficie o estremità dei corpi, credete che avreste potuto formare in voi stesso l'idea del triangolo o di ogni altra figura? « Voi ne avete ora molte, che non vi sono mai cadute sotto i sensi »: d'accordo, e non vi è stato difficile, poichè sul modello di quelle che vi hanno toccato i sensi avete potuto formarne e comporne una infinità di altre, nella maniera che di sopra ho spiegato.

Bisognerebbe qui, oltre di ciò, parlare di quella falsa ed immaginaria natura del triangolo, per la quale si suppone ch'esso è composto di linee che non hanno larghezza, che contiene uno spazio che non ha profondità, e che termina con tre punti che non hanno parti; ma questo ci allontanerebbe troppo dal soggetto.

II. In seguito di ciò, voi cominciate da capo la prova dell'esistenza di un Dio, la forza della quale consiste in queste parole: « Chiunque vi pensa seriamente trova — voi dite — che è manifesto che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio, più di quanto dall'essenza del triangolo rettilineo la grandezza dei suoi tre angoli uguali a due retti, ovvero dall'idea d'una Montagna l'idea d'una Vallata; sì che non v'è minor repugnanza a concepire un Dio (cioè un Essere sovranamente perfetto), cui manchi l'esistenza (cioè al quale manchi qualche perfezione), che a concepire una Montagna che non abbia Vallata ». Dove biso-

gna notare che la vostra comparazione sembra che non sia abbastanza giusta ed esatta.

Poichè, da un lato, voi avete ben ragione di paragonare, come fate, l'essenza con l'essenza; ma, dopo di ciò, voi non paragonate l'esistenza con l'esistenza, o la proprietà con la proprietà, ma l'esistenza con la proprietà. Ecco perchè bisognava, sembra, dire o che l'onnipotenza, per esempio, non può essere separata dall'essenza di Dio più che dall'essenza del triangolo questa uguaglianza della grandezza dei suoi angoli, ovvero che l'esistenza non può essere separata dall'essenza di Dio più che dall'essenza del triangolo la sua esistenza; poichè, così, l'uno e l'altro paragone sarebbero stati ben fatti, e non vi sarebbe stato accordato soltanto il primo, ma anche l'ultimo; e, nondimeno, non sarebbe stata mica una prova convincente dell'esistenza necessaria di un Dio; come non segue necessariamente che siavi al mondo alcun triangolo, benchè la sua essenza e la sua esistenza siano di fatto inseparabili, qualsiasi divisione ne faccia il nostro spirito, cioè benchè le concepisca separatamente, nella stessa guisa che può anche concepire separatamente l'essenza e l'esistenza di Dio.

Bisogna in seguito notare che voi ponete l'esistenza tra le perfezioni divine, e non la ponete tra quelle di un triangolo o di una montagna, benchè, nondimeno, essa sia di altrettanto, e secondo la maniera d'essere di ciascuno, la perfezione dell'uno che dell'altro. Ma, a dir vero, sia che consideriate l'esistenza in Dio, sia che la consideriate in qualche altro oggetto, essa non è per nulla una perfezione, ma solamente una forma o un atto, senza del quale perfezioni non ce ne possono essere.

E difatti, quello che non esiste affatto non ha nè perfezione, nè imperfezione; ma quello che esiste, e che, oltre l'esistenza, ha parecchie perfezioni, non ha l'esistenza come una perfezione singolare, e una fra le altre, ma solamente come una forma o un atto, pel quale la cosa stessa e le sue perfezioni sono esistenti, e senza del quale nè la cosa, nè le sue perfezioni sarebbero punto.

Di là viene che non si dice nè che l'esistenza sia in una cosa come una perfezione, nè, se una cosa manca d'esistenza, si dice tanto ch'essa è imperfetta, o ch'è priva di qualche perfezione, ma si dice piuttosto ch'essa è nulla, o che non esiste affatto.

Ecco perchè, come, numerando le perfezioni del triangolo, non vi comprendete l'esistenza, e non concludete così che il triangolo esiste, egualmente, numerando le perfezioni di Dio, non avreste dovuto comprendervi l'esistenza per concluderne che Dio esiste, se non volevate assumere per una cosa provata ciò che è in questione, e fare del problema un principio.

Voi dite che « in tutte le altre cose l'esistenza è distinta dall'essenza, eccetto che in Dio ». Ma in che modo, di grazia, l'esistenza e l'essenza di Platone sono distinte fra loro, se non forse dal pensiero? Poichè, supposto che Platone non esista più, che diventerà la sua essenza? E, parimente, in Dio l'essenza e l'esistenza non sono distinte dal pensiero?

Voi vi fate in seguito quest'obbiezione: « Forse che, come dal fatto solo che io concepisco una montagna con una valle o un cavallo alato, non segue punto che siavi al mondo montagna alcuna, nè alcun cavallo che abbia delle ali; così, dal solo fatto che concepisco Dio come esistente, non segue che egli esista », e su questo punto dite che v'è un sofisma nascosto sotto l'apparenza di quest'obbiezione. Ma non vi è stato punto molto difficile di risolvere un sofisma, che vi siete fabbricato voi stesso, specialmente dopo di esservi servito di una sì palese contraddizione, cioè che Dio esistente non esiste, e non prendendo nella medesima maniera, cioè come esistenti, il cavallo o la montagna.

Ma se, come avete compreso nel vostro paragone la montagna con la vallata e il cavallo con le ali, egualmente aveste considerato Dio con la scienza, la potenza o con altri attributi, allora la difficoltà sarebbe stata tutta intera e benissimo stabilita; e sarebbe stato compito vostro spiegarci come può essere che noi possiamo concepire una montagna

in pendio o un cavallo alato senza pensare che esistano, e, tuttavia, ch'è impossibile di concepire un Dio onnisciente ed onnipotente, se non lo concepiamo in pari tempo come esistente.

Voi dite « che non ci è lecito di concepire un Dio senza esistenza, cioè un Essere sovranamente perfetto senza una sovrana perfezione, come ci è lecito d'immaginare un cavallo senza ali o con le ali ». Ma non v'è nulla da aggiungere a questo, se non che, come ci è lecito immaginare un cavallo che ha delle ali senza pensare all'esistenza, la quale, se gli sopravviene, sarà, secondo voi, una perfezione in lui; così ci è lecito di concepire un Dio avente in sè la scienza, la potenza e tutte le altre perfezioni, senza pensare all'esistenza, la quale se gli sopravviene, la sua perfezione allora sarà consumata e del tutto compiuta. Ecco perchè, come, dal fatto ch'io concepisco un cavallo che ha la perfezione di aver delle ali, non s'inferisce per questo che esso ha quella dell'esistenza, la quale, secondo voi, è la principale di tutte; così pure, dal fatto che io concepisco un Dio che possiede la scienza e tutte le altre perfezioni, non può concludersi per questo che egli esiste, ma la sua esistenza ha ancora bisogno di prova.

E benchè voi diciate che « nell'idea di un Essere sovranamente perfetto, l'esistenza e tutte le altre perfezioni sono comprese », voi avanzate senza prova ciò che è in questione, e prendete la conclusione per un principio. Poichè altrimenti direi anche che nell'idea di un Pegaso perfetto non soltanto è contenuta la perfezione di avere delle ali, ma anche quella dell'esistenza; poichè, come Dio è concepito perfetto in ogni genere di perfezione, egualmente un Pegaso è concepito perfetto nel suo genere; e non sembra qui che si possa replicar nulla, che, serbando la stessa proporzione, non possa applicarsi all'uno e all'altro.

Voi dite: « Come, concependo un triangolo, non è necessario pensare che ha i suoi tre angoli uguali a due retti, benchè ciò non ne sia meno vero, come appare in seguito ad ogni persona che lo esamini accuratamente, così si pos-

sono bene concepire le altre perfezioni di Dio senza pensare all'esistenza, ma non è perciò meno vero che egli la possiede, come s'è obbligati a confessare, quando si viene a riconoscere che essa è una perfezione ». Tuttavia, voi immaginate subito quello che si può rispondere: cioè che, come si riconosce dopo che questa proprietà si trova nel triangolo, poichè lo si prova con una buona dimostrazione, così, per riconoscere che l'esistenza è necessariamente in Dio, bisogna anche dimostrarlo con buone e solide ragioni; poichè altrimenti non v'è nulla, che non si possa dire, o pretendere, che appartenga all'essenza di qualsiasi altra cosa.

Voi dite che, « quando attribuite a Dio ogni sorta di perfezioni, voi non fate lo stesso che se pensaste che tutte le figure di quattro lati potessero essere iscritte nel circolo: poichè, come v'ingannate in questo, poichè dopo riconoscete che il Rombo non può esservi inscritto, non v'ingannate egualmente nell'altro, poichè in appresso venite a riconoscere che l'esistenza conviene effettivamente a Dio ». Ma, certo, sembra che voi facciate lo stesso; o, se nol fate, è necessario che mostriate che l'esistenza non ripugna punto alla natura di Dio, come si mostra che ripugna che il Rombo possa essere inscritto nel circolo.

Passo sotto silenzio varie altre cose, le quali avrebbero bisogno o d'un'ampia spiegazione e d'una prova più convincente o anche che sono distrutte da quanto è stato detto per lo innanzi: per esempio, « che non si saprebbe concepire altra cosa che Dio solo, all'essenza della quale l'esistenza appartenga necessariamente »; poi anche « che non è possibile concepire due o più Dei della stessa specie: e, posto che adesso ve ne sia uno che esiste, è necessario che esso sia stato per lo innanzi da tutta l'eternità, e che sia eternamente nell'avvenire »; e che voi concepite un' « infinità di altre cose in Dio, di cui non potete diminuire, nè cambiare nulla »; ed infine che « queste cose debbono essere considerate da vicino e con ogni cura esaminate per percepirle e conoscerne la verità ».

III. Infine voi dite « che la certezza e la verità di ogni scienza dipende così assolutamente dalla conoscenza del vero Dio, che senza di essa è impossibile d'aver mai alcuna certezza o verità nelle scienze ». Voi ne portate questo esempio: « Quando considero — dite voi — la natura del triangolo, conosco evidentemente, io che sono un po' versato nella Geometria, che i suoi tre angoli sono uguali a due retti, e non mi è possibile di non crederlo, mentre che applico il mio pensiero alla sua dimostrazione; ma, tostochè ne lo distolgo, ancorchè mi risovvenga di averla chiaramente compresa, tuttavia può facilmente accadere che dubiti della sua verità, se ignoro che vi è un Dio. Perchè posso convincermi di essere stato fatto tale dalla Natura, che mi possa facilmente ingannare, anche nelle cose che credo di comprendere con la maggiore evidenza e certezza; visto principalmente che mi ricordo di avere sovente stimato molte cose come vere e certe, che, in appresso, altre ragioni mi hanno portato a giudicare come assolutamente false. Ma dopo che ho riconosciuto che vi è un Dio, per il fatto che, in pari tempo, ho riconosciuto anche che tutte le cose dipendono da lui, e ch'egli non è punto ingannatore, ed in seguito di ciò ho giudicato che tutto quel ch'io concepisco chiaramente e distintamente non può non essere vero, sebbene non pensi più alle ragioni per le quali avrò giudicato ciò esser vero, purchè mi ricordi di averlo chiaramente e distintamente compreso, non mi si può portare nessuna ragione contraria, che me lo faccia mai revocare in dubbio; e così ne ho una vera e certa scienza. E questa stessa scienza si estende anche a tutte le altre cose, che mi ricordo di avere altra volta dimostrate, come le verità di Geometria, ed altre simili ». A questo, Signore, vedendo che parlate così seriamente, e credendo anche che lo dite per davvero, io non veggo che altro potrei dirvi, se non che sarà difficile che troviate nessuno che si convinca che voi siate stato altra volta meno certo della verità delle dimostrazioni Geometriche di quanto lo siete ora, che avete acquistato la conoscenza di un Dio. Poichè, in effetti, queste

dimostrazioni sono di una tale evidenza e certezza, che, senz'attendere la nostra deliberazione, ci strappano da loro stesse il consenso; e quando sono una volta comprese, non permettono al nostro spirito di restare più oltre sospeso, riguardo all'opinione che ne deve avere; sì che io credo che voi avete tanta ragione di non temere in questo le astuzie di quel cattivo genio, che cerca incessantemente di sorprendervi, che quando avete sostenuto così affermativamente ch'era impossibile che poteste ingannarvi riguardo a quest'antecedente ed alla sua conseguenza: *Io penso, dunque esisto;* benchè allora non foste ancor certo dell'esistenza di un Dio.

Ed anche, benchè sia verissimo, come, in effetti, non v'è nulla di più vero, che vi è un Dio, che è l'Autore di tutto, e che non è punto ingannatore; tuttavia, poichè questo non sembra essere così evidente come lo sono le dimostrazioni di Geometria (del che non ci vuole altra prova, se non che ve ne sono molti che mettono in dubbio l'esistenza di Dio, la creazione del mondo e una quantità d'altre cose, che si dicono di Dio, e che nemmeno uno revoca in dubbio le dimostrazioni di Geometria), chi sarà colui che potrà lasciarsi persuadere che queste mutuano la loro evidenza e la loro certezza dalle altre? E chi potrà credere che Diagora, Teodoro e tutti gli altri simili Atei non possano essere resi certi della verità di queste sorta di dimostrazioni? Ed infine, dove troverete voi chi, interrogato sulla certezza che egli ha che in ogni triangolo rettangolo il quadrato della base è uguale ai quadrati dei lati, risponda che ne è sicuro perchè sa che v'ha un Dio che non può ingannare, e che è lui stesso l'autore di questa verità e di tutte le cose che sono al mondo? Ma, piuttosto, dov'è colui che non risponderà che egli ne è certo perchè sa ciò certamente, e che ne è fortemente persuaso da una dimostrazione affatto infallibile? E come, a maggior ragione, è a presumere che Pitagora, Platone, Archimede, Euclide e tutti gli altri antichi Matematici farebbero la stessa risposta, non essendovi, mi sembra, neppure uno tra loro che abbia pensato in qualche modo a Dio per assicu-

rarsi della verità di tali dimostrazioni! Tuttavia, poichè forse voi non risponderete degli altri, ma solo di voi stesso, e, del resto, si tratta di una cosa lodevole e pia, non v'è motivo di insistere più oltre su questo.

Contro la Sesta Meditazione.

Dell'esistenza delle cose materiali, e della distinzione reale fra l'anima e il corpo dell'uomo.

I. Io non mi fermo punto qui su ciò che voi dite, che « le cose materiali possono esistere, in quanto sono considerate come l'oggetto delle Matematiche pure », benchè, nondimeno, le cose materiali siano l'oggetto delle Matematiche composte, e quello delle Matematiche pure, come il punto, la linea, la superficie e gl'indivisibili che ne sono composti, non possano avere nessuna esistenza reale.

Io mi fermo solamente su questo, che voi distinguete di bel nuovo qui « l'immaginazione dall'intellezione o concezione pura ». Poichè, come ho di già notato per lo innanzi, queste due operazioni sembra che siano le azioni d'una stessa facoltà; e se tra esse v'ha qualche differenza, non può essere che secondo il più ed il meno; e, di fatti, badate come io lo provo con ciò stesso che voi asserite.

Voi avete detto qui innanzi che « immaginare non è null'altro che contemplare la figura o l'immagine d'una cosa corporale »; e qui concedete che « concepire o intendere è contemplare un triangolo, un Pentagono, un Chiliogono, un Miriogono », ed altre cose simili, che sono delle figure, delle cose corporali; ora ne stabilite la differenza in questo: « che l'immaginazione si produce — secondo voi — con una certa sorta d'applicazione della facoltà che conosce verso il corpo, mentre l'intellezione non domanda punto questa sorta d'applicazione o tensione di spirito ». Sì che, « quando semplicemente e senza fatica voi concepite un triangolo come

una figura che ha tre angoli, chiamate ciò un'intellezione, e quando, con una specie di sforzo e di tensione, vi rendete questa figura come presente, la considerate, l'esaminate, la concepite distintamente e minutamente, ne distinguete i tre angoli, chiamate ciò un'immaginazione ». E quindi, « essendo vero che voi concepite con tutta facilità che un Chiliogono è una figura di mille angoli, mentre, nondimeno, per quanto tendiate il vostro spirito, non sapreste distinguere distintamente e minutamente tutti i suoi angoli e renderveli tutti come presenti, il vostro spirito non avendo in ciò minor confusione che quando considera un Miriogono o qualche altra figura di molti lati, per questa ragione voi dite che, riguardo al Chiliogono od al Miriogono, il vostro pensiero è un'intellezione, e non già un'immaginazione ».

Tuttavia, io non veggo nulla che possa impedire che voi estendiate la vostra immaginazione, come anche la vostra intellezione, sul Chiliogono, come fate sul triangolo. Poichè, a dir vero, voi fate, sì, una specie di sforzo per immaginare in certo modo questa figura composta di tanti angoli, benchè il loro numero sia così grande da non poterli concepire distintamente; e, d'altronde, voi concepite, sì, in verità con questa parola di Chiliogono una figura di mille angoli, ma questo non è che un effetto della forza o della significazione della parola, non che perciò voi concepiate i mille angoli di questa figura più di quanto li immaginiate.

Ma bisogna osservare qui come a poco a poco, e quasi per gradi, la distinzione si perde e la confusione s'aumenta. Poichè è certo che vi rappresenterete o immaginerete o anche concepirete più confusamente un quadrato che un triangolo, ma più distintamente di un Pentagono, e questo più confusamente di un quadrato e più distintamente di un Esagono, e così di seguito, fino a che non possiate più nulla proporvi nettamente; e poichè allora, qualsiasi concezione abbiate, essa non saprebbe essere nè chiara, nè distinta, allora anche tralasciate di fare sforzo alcuno sul vostro spirito.

Ecco perchè se, quando concepite una figura distintamente e con qualche sensibile tensione, voi volete chiamare questa maniera di concepire un'immaginazione ed un'intellezione insieme, e se, quando la vostra concezione è confusa, e concepite una figura con poca o punto tensione di spirito, volete chiamare questo col solo nome d'intellezione, certamente vi sarà permesso; ma non troverete per questo che abbiate ragione di stabilire più d'una specie di conoscenza interna, cui non sarà sempre che una cosa accidentale che, ora più fortemente ed ora meno, ora distintamente ed ora confusamente, voi concepiate qualche figura. E certo, se dopo l'Ettagono e l'Ottagono vogliamo percorrere tutte le altre figure fino al Chiliogono od al Miriogono, ed osservare in pari tempo tutti i gradi, ove si trova una più grande o più piccola distinzione e confusione, potremo dire in qual luogo, o piuttosto in quale figura, l'immaginazione cessa e la sola intellezione resta? Ma, piuttosto, non si vedrà un seguito e legame continuo di una sola e medesima conoscenza, di cui la distinzione e tensione diminuisce sempre a poco a poco, a misura che la confusione e remissione aumenta e s'accresce anch'essa insensibilmente? Considerate, d'altronde, di grazia, in che modo abbassate l'intellezione e fino a che punto elevate l'immaginazione, poichè che altro pretendete voi, se non avvilire l'una ed elevare l'altra, quando date all'intellezione la negligenza e la confusione per dominio, ed attribuite all'immaginazione ogni sorta di distinzione, di nettezza e di diligenza?

Voi dite in seguito che « la virtù d'immaginare che è in voi, in quanto differisce dalla potenza di concepire, non è richiesta per la vostra essenza, cioè per l'essenza del vostro spirito ». Ma in che modo ciò potrebb'essere, se l'una e l'altra non sono che una sola e medesima forza o facoltà, di cui le funzioni non differiscono che del più e del meno? Voi aggiungete che « lo spirito immaginando si volge verso i corpi, e concependo considera sè stesso o le idee che ha in sè ». Ma in che modo questo, se lo spirito non può volgersi verso sè stesso, nè considerare nessun'idea, senza volgersi,

in pari tempo, a qualche cosa di corporale, o rappresentato da qualche idea corporale? Poichè, in effetti, il Triangolo, il Pentagono, il Chiliogono, il Miriogono e tutte le altre figure, o anche le idee di tutte queste figure, sono tutte corporali, e lo spirito non saprebbe pensare ad esse con attenzione, che concependole come corporali, o alla guisa delle cose corporali. Per ciò che è delle idee delle cose, che noi crediamo siano immateriali, come quelle di Dio, degli Angeli, dell'anima dell'uomo o dello spirito, è anche costante che le idee che ne abbiamo sono o corporali o quasi corporali, essendo state tratte dalla forma e sembianza dell'uomo e di alcune altre cose semplicissime, leggerissime ed impercettibilissime, quali sono il vento, il fuoco o l'aria, come abbiamo già detto. Quanto a quello che dite, « che solo con probabilità voi congetturate che v'ha qualche corpo che esiste », non v'è bisogno di fermarcisi, poichè non è possibile che lo diciate sul serio.

II. Dopo di questo, voi trattate della sensazione, e dapprima fate una bella enumerazione di tutte le cose che avevate conosciuto per mezzo dei sensi, e che avevate ammesso come vere, perchè la natura sembrava insegnarvi così. E subito dopo voi riportate certe esperienze, che hanno talmente rovesciato tutta la fede che avevate nei sensi, ch'esse vi hanno ridotto al punto, ove vi abbiamo visto nella prima Meditazione, che era di revocare tutte le cose in dubbio.

Ora, non è mio disegno di disputare qui della verità dei nostri sensi. Poichè, benchè l'inganno o falsità non sia propriamente nel senso, il quale non agisce affatto, ma riceve semplicemente le immagini, e le riferisce come gli appaiono, e come debbono necessariamente apparirgli a causa della disposizione, in cui si trovano allora il senso, l'oggetto ed il mezzo; ma sia piuttosto nel giudizio o nello spirito, che non apporta tutta la circospezione richiesta, e che non bada che le cose lontane, pel fatto stesso di essere lontane, o anche per altre cause, debbono sembrarci più piccole e più confuse che quando sono più vicine a noi, e così del resto; tuttavia, da qualsiasi lato venga l'errore, bisogna

confessare che ve n'è, e vi è difficoltà solamente a sapere se è, dunque, vero che noi non possiamo mai essere sicuri della verità di nessuna cosa, che il senso ci abbia fatto percepire.

Ma, certo, io non veggo che ci si debba preoccupar molto di terminare una questione, che tanti esempii giornalieri decidono sì chiaramente; io rispondo solamente a quello che dite, o, piuttosto, a ciò che vi obbiettate, che è assai costante che, quando noi guardiamo da vicino una torre, e la tocchiamo quasi con la mano, non dubitiamo più ch'essa sia quadrata, benchè, standone un po' lontani, avessimo occasione di giudicare ch'essa era rotonda, o, almeno, di dubitare se era quadrata o rotonda o di qualche altra figura.

Così quel sentimento di dolore, che sembra risiedere ancora nel piede o nella mano, anche dopo che queste membra sono state tagliate dal corpo, può, bensì, talvolta ingannar quelli, cui vennero tagliati, e questo a causa degli spiriti animali, che solevano essere portati in queste membra e produrvi il sentimento. Tuttavia, quelli che hanno tutte le loro membra sane ed intere sono così certi di sentire dolore al piede od alla mano, di cui la ferita è ancora affatto fresca e affatto recente, che è impossibile loro di dubitarne.

Così, la nostra vita essendo divisa tra la veglia e il sonno, è vero che questo c'inganna talvolta, perchè ci sembra allora di vedere davanti a noi delle cose, che non vi sono punto; ma anche non dormiamo punto sempre; e quando siamo in effetti svegli, ne siamo troppo certi per essere ancora in dubbio se vegliamo o sogniamo.

Così, benchè possiamo pensare che noi siamo di una natura tale da potersi ingannare anche nelle cose che ci sembrano le più vere, tuttavia sappiamo anche che dalla natura abbiamo la facoltà di poter conoscere la verità; e come c'inganniamo qualche volta, per esempio quando un sofisma ci vince o un bastone è a mezzo nell'acqua, così qualche volta conosciamo la verità, come nelle dimostrazioni Geometriche o in un bastone che è fuori dell'acqua; poichè queste verità sono così manifeste, che non è possi-

bile che possiamo dubitarne; e benchè avessimo motivo di diffidare della verità di tutte le nostre altre conoscenze, almeno non potremmo dubitare di questo, cioè che tutte le cose ci appaiono quali ci appaiono, e non è possibile che non sia verissimo che esse ci appaiono così. E benchè la ragione ci distolga sovente da molte cose, ove la natura sembra portarci, tuttavia ciò non toglie la verità dei Fenomeni, e non impedisce che non sia vero che noi vediamo le cose come le vediamo. Ma non è questo il luogo di considerare in qual modo la ragione s'oppone all'impulso del senso, e se non è forse nella stessa maniera in cui la mano destra sosterrebbe la sinistra, che non avesse la forza di sostenersi da sè, ovvero se è in qualche altro modo.

III. Voi entrate in seguito in materia, ma sembra che vi c'ingaggiate come con una leggiera scaramuccia, poichè proseguite così: « Ma ora che comincio a conoscer meglio me stesso, ed a scoprire più chiaramente l'autore della mia origine, non credo, in verità, di dover ammettere temerariamente tutte le cose che i sensi sembrano insegnarmi, ma non credo neppure di doverle tutte generalmente revocare in dubbio ». Voi avete ragione di dir questo, ed io credo senza dubbio che tale è sempre stato su questo argomento il vostro pensiero.

Voi continuate: « Ed innanzi tutto, poichè so che tutte le cose, che concepisco chiaramente e distintamente, possono essere prodotte da Dio quali le concepisco, basta che io possa concepire chiaramente e distintamente una cosa senza un'altra, per essere certo che l'una è distinta o differente dall'altra, perchè esse possono essere poste separatamente almeno dall'onnipotenza di Dio; e non importa da quale potenza questa separazione si faccia, per obbligarmi a giudicarle differenti ». A ciò non ho null'altro a dire, se non che voi provate una cosa chiara con una che è oscura, per non dire anzi che vi è qualche sorta d'oscurità nella conseguenza che deducete. Io non mi fermo neppure ad obbiettarvi che bisognava aver prima dimostrato che Dio esiste, e su quali cose la sua potenza può estendersi, per mo-

strare che può fare tutto quello che potete chiaramente concepire; io vi chieggo soltanto se non concepite chiaramente e distintamente questa proprietà del triangolo, cioè che « i lati maggiori sono sottesi dagli angoli maggiori », separatamente da questa, che « i suoi tre angoli presi insieme sono uguali a due retti » ; e se per ciò credete che Dio possa separare questa proprietà dall'altra in tal modo, che il triangolo possa ora aver questa senz'aver l'altra, ora aver l'altra senza aver questa. Ma per non fermarci punto qui ulteriormente, poichè questa separazione poco ha da fare col nostro soggetto, voi aggiungete: « E pertanto, dal fatto stesso che io conosco con certezza di esistere, e, tuttavia, osservo che nessun'altra cosa appartiene necessariamente alla mia natura o alla mia essenza, tranne l'essere una cosa pensante, concludo benissimo che la mia essenza consiste in ciò solo, che io sono una cosa pensante, o una sostanza, di cui tutta l'essenza o la natura è soltanto di pensare ». Qui vorrei fermarmi, ma basta ripetere quello che ho già allegato riguardo alla seconda Meditazione, ovvero bisogna attendere ciò che volete inferire.

Ecco, dunque, finalmente quello che voi concludete: « E sebbene, forse, (o piuttosto certamente, come dirò subito), io abbia un corpo, al quale sono assai strettamente congiunto, tuttavia, poichè da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante ed inestesa, e da un altro lato ho un'idea distinta del corpo, in quanto esso è solamente una cosa estesa e non pensante, è certo che io, cioè il mio spirito, o la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo, e che può essere o esistere senza di lui ».

Era questo, senza dubbio, lo scopo cui tendevate; ecco perchè, poichè in questo consiste principalmente tutta la difficoltà, è d'uopo fermarcisi un poco, per vedere in che modo ve la caviate. In primo luogo, si tratta qui di una distinzione tra lo spirito o l'anima dell'uomo e il corpo, ma di qual corpo intendete parlare? Certamente, se ho ben compreso, di quel corpo grossolano ch'è composto di mem-

bra, poichè ecco le vostre parole: « io ho un corpo cui sono congiunto », ed un poco dopo: « è certo che io, cioè il mio spirito, è distinto dal mio corpo », ecc. Ma debbo avvertirvi, o spirito, che la difficoltà non è riguardo a questo corpo massiccio e grossolano. Ciò varrebbe se vi obbiettassi, secondo l'opinione di alcuni Filosofi, che voi foste la perfezione, chiamata dai Greci εντελέχεια, l'atto, la forma, la specie, e, per parlare in termini volgari, il modo del corpo, poichè, in verità, quelli che hanno quest'opinione non credono che voi siate distinto o separabile dal corpo, più che la figura o qualche altro dei suoi modi; e ciò, sia che voi siate l'anima tutta quanta dell'uomo, sia che siate una facoltà o una potenza additizia, che i Greci chiamano νοῦς δυνάμει, νοῦς παθητικός, un intelletto possibile o passibile. Ma io voglio trattare con voi più liberalmente, considerandovi come un intelletto agente, chiamato dai Greci νοῦν ποιητικὸν; ed anzi separabile, chiamato da essi χωριστόν, benchè ciò sia in altro modo di come se l'immaginassero.

Poichè questi Filosofi, credendo che questo intelletto agente fosse comune a tutti gli uomini, o anche a tutte le cose del mondo, e che esso facesse verso l'intelletto possibile, per farlo intendere, ciò che la luce fa all'occhio per farlo vedere (dal che deriva ch'essi solevano paragonarlo alla luce del Sole, e quindi considerarlo come una cosa estranea e veniente dal di fuori), per mio conto, io vi considero piuttosto, poichè, del resto, veggo che ciò vi piace, come un certo spirito o un intelletto particolare, che dominate nel corpo.

Ripeto ancora una volta che la difficoltà non è di sapere se siete separabile o no da questo corpo massiccio e grossolano (dal che proviene che io dicevo un poco prima che non era necessario di ricorrere alla potenza di Dio per rendere separabili quelle cose che concepite separatamente), ma bensì di sapere se non siete voi stesso qualche altro corpo, potendo essere un corpo più sottile e più delicato, diffuso in questo corpo massiccio e spesso, o dimorante solamente in qualcuna delle sue parti. Del resto, non crediate

di averci fin qui mostrato di essere una cosa puramente spirituale, e che non ha nulla del corpo; e quando, nella seconda Meditazione, avete detto che « non eravate punto un vento, un fuoco, un vapore, un'aria », dovete ricordarvi che vi ho fatto notare che dicevate ciò senza alcuna prova.

Voi dicevate anche che « non disputavate in quel luogo di queste cose », ma non veggo punto che ne abbiate trattato in seguito, e che abbiate portato qualche ragione per provare che non siete punto un corpo di quella natura. Io m'aspettavo sempre che lo faceste qui; e, nondimeno, se dite o se provate qualche cosa, è solamente che non siete punto quel corpo grossolano e massiccio, riguardo al quale ho già detto che non v'è nessuna difficoltà.

IV. « Ma — dite voi — da un lato io ho una chiara e distinta idea di me stesso, in quanto sono solamente una cosa pensante e inestesa; e da un altro lato, ho un'idea distinta del corpo, in quanto è solamente una cosa estesa e che non pensa punto ». Ma, in primo luogo, per quanto riguarda l'idea del corpo, mi sembra che non bisogna preoccuparsene molto; poichè, se diceste ciò dell'idea del corpo in generale, sarei obbligato di ripetere qui ciò che vi ho già obbiettato, cioè che dovete prima provare che il pensiero non possa convenire all'essenza o alla natura del corpo; e così ricadremmo nella nostra prima difficoltà, poichè la questione è di sapere se voi che pensate non siete un corpo sottile e delicato, come se fosse cosa repugnante alla natura del corpo di pensare.

Ma poichè, dicendo ciò, voi intendete solamente di parlare di quel corpo massiccio e grossolano, dal quale sostenete d'essere distinto e separabile, così io non resto punto d'accordo che voi possiate avere l'idea del corpo, ma, supposto, come dite, che voi siate una cosa che non è punto estesa, nego assolutamente che possiate averne l'idea.

Poichè, di grazia, diteci come pensate che la specie o l'idea del corpo che è esteso possa essere ricevuta in voi, cioè in una sostanza che non è punto estesa? Poichè o questa specie procede dal corpo, ed allora è certo che essa è

corporale, e che ha le sue parti le une fuori delle altre, e quindi è estesa; oppure viene d'altrove e si fa sentire per un'altra via. Tuttavia, poichè è sempre necessario ch'essa rappresenti il corpo che è esteso, bisogna anche che essa abbia delle parti, e così che sia estesa. Altrimenti, se non ha parti, come ne potrà essa rappresentare? se non ha punto estensione, come potrà rappresentare una cosa che ne ha? se è senza figura, come farà sentire una cosa figurata? se non ha punto situazione, come ci farà concepire una cosa che ha delle parti, le une alte, le altre basse, le une a destra, le altre a sinistra, le une davanti, le altre di dietro, le une curvate, le altre diritte? se è senza varietà, come rappresenterà la varietà dei colori? e così via. Dunque, l'idea del corpo non è del tutto inestesa; ma se ha estensione, e voi non ne avete punto, in che modo la potrete ricevere? in che modo potrete aggiustarvela ed applicarvela? come ve ne servirete? e come, infine, la sentirete a poco a poco cancellarsi e svanire?

In appresso, per quanto riguarda l'idea di voi stesso, non ho nulla da aggiungere a quanto ne ho già detto, principalmente sulla seconda Meditazione. Poichè di là si vede chiaramente che, ben lungi dall'avere un'idea chiara e distinta di voi stesso, al contrario sembra che non ne abbiate punto. Poichè, sebbene conosciate certamente che pensate, non sapete, nondimeno, che cosa siete voi che pensate; sicchè, benchè questa sola operazione vi sia chiaramente conosciuta, la cosa principale, pertanto, vi è nascosta, cioè sapere qual'è questa sostanza, che ha per una delle sue operazioni di pensare. Per il che mi sembra che io posso benissimo compararmi ad un cieco, che, sentendo del calore ed avvertito che viene dal Sole, credesse di avere una chiara e distinta idea del Sole, sicchè, se qualcuno gli domandasse che cosa è il Sole, potrebbe rispondere che è una cosa che riscalda. Ma — direte voi — io non dico solamente qui che sono una cosa che pensa, aggiungo anche, di più, che sono una cosa che non è affatto estesa. Tuttavia, per non dire che è una cosa che voi affermate senza prova, benchè ciò

sia in questione fra noi, ditemi, di grazia, credete voi per ciò di avere una chiara e distinta idea di voi stesso? Voi dite di non essere una cosa estesa; certamente io apprendo di là ciò che voi non siete, ma non già ciò che siete. E che, dunque! per avere una idea chiara e distinta di qualche cosa, cioè un'idea vera e naturale, non è forse necessario conoscere la cosa positivamente in sè e, per così dire, affermativamente? basta sapere che essa non è punto una tal cosa? E avrebbe una idea chiara e distinta di Bucefalo, chi conoscesse almeno che esso non è una mosca? Ma, per non insistere ulteriormente su questo, voi siete, dunque, — dite — una cosa che non è punto estesa; ma, vi domando io, non siete voi diffuso per tutto il corpo? Certamente, non so quello che avrete a rispondere, poichè, sebbene io vi abbia considerato a principio come dimorante solamente nel cervello, questo, nondimeno, non è stato che per congettura, piuttosto che per una vera credenza che tale fosse la vostra opinione. Io avevo fondato la mia congettura su queste parole, che seguono un poco dopo, quando dite che « l'anima non riceve immediatamente l'impressione di tutte le parti del corpo, ma solo del cervello, o forse anche di una delle sue parti minori ». Ma io non ero per questo del tutto certo se voi eravate solo nel cervello, o anche in una delle sue parti, visto che potete essere diffuso in tutto il corpo e non sentire che in una parte soltanto, come noi diciamo ordinariamente che l'anima è diffusa per tutto il corpo, e, nondimeno, non vede che nell'occhio.

Quelle parole che seguono m'avevano anche fatto dubitare, quando voi dite « e benchè tutta l'anima sembri essere unita a tutto il corpo », ecc. Poichè in quel luogo voi non dite, in verità, che siete unito a tutto il corpo, ma neppure lo negate. Ora, comunque stia la cosa, supponiamo in primo luogo, se vi piace, che voi siate diffuso per tutto il corpo, sia che siate una stessa cosa con l'anima, sia che siate qualcosa di differente, io vi domando: potete non avere punto estensione, voi che siete esteso dalla testa ai piedi, che siete grande come il vostro corpo, e che avete tante parti, quante

ce ne vuole per rispondere a tutte le sue? Voi direte che non siete punto esteso, poichè siete tutto quanto nel tutto, e tutto quanto in ogni parte? Se lo dite, in che modo, di grazia, comprendete ciò? Una stessa cosa può essere in pari tempo tutta quanta in più luoghi? Concedo volentieri che la Fede c'insegna ciò del sacro Mistero dell'Eucaristia, ma qui parlo di voi, e, oltre che voi siete una cosa naturale, noi non esaminiamo qui le cose, se non in quanto possono essere conosciute dalla luce naturale. E, dato ciò, si può concepire che vi siano più luoghi, e che non vi siano più cose risiedenti in essi? Cento luoghi non sono più di uno? E se una cosa è tutta quanta in un luogo, potrà essa essere in altri, se non è fuori di sè stessa, come questo primo luogo è fuori degli altri? Rispondete a questo tutto quello che vorrete, almeno sarà una cosa oscura ed incerta di sapere se voi siete tutto intero in ogni parte, o se non siete, piuttosto, in ognuna delle parti del vostro corpo, secondo ciascuna delle parti di voi stesso; e poichè è molto più chiaro che nulla può essere in pari tempo in più luoghi, così sarà sempre più evidente che voi non siete tutto quanto in ogni parte, ma solamente tutto nel tutto, e quindi che siete diffuso per tutto il corpo secondo ciascuna delle vostre parti, e così che non siete punto inesteso.

Ammettiamo ora che voi siate solamente nel cervello, o anche in una delle sue più piccole parti, voi vedete che resta sempre lo stesso inconveniente: perchè, per piccola che sia questa parte, essa, nondimeno, è estesa, e voi quanto essa; e quindi voi siete esteso, e avete delle particelle, che rispondono a tutte le sue. Non direte voi forse che prendete per un punto quella piccola parte del cervello, alla quale siete unito? Non posso crederlo, ma ammetto che sia un punto; tuttavia, se è un punto fisico, la stessa difficoltà resta sempre, poichè questo punto è esteso, e non è del tutto privo di parti; se è un punto Matematico, voi sapete, in primo luogo, che la nostra immaginazione soltanto lo forma, e che, in effetti, non ce ne sono. Ma mettiamo che ce ne siano, o, piuttosto, fingiamo che si trovi nel cervello uno di questi

punti Matematici, cui siete unito, e nel quale fate dimora; compiacetevi di osservare l'inutilità di questa finzione; poichè, checchè fingiamo, è d'uopo sempre che voi siate proprio nel punto d'incrocio dei nervi, per cui tutte le parti che l'anima informa trasmettono nel cervello le idee o le specie delle cose, che i sensi han percepito. Ma, in primo luogo, non tutti i nervi finiscono ad un punto, sia perchè, il cervello essendo continuato e prolungato fino alla midolla della spina dorsale, varii nervi, che sono diffusi nel dorso, vengono a finire ed a terminare a questa midolla, sia perchè si osserva che i nervi che tendono verso il mezzo della testa non finiscono o non terminano tutti in uno stesso luogo del cervello. Ma quand'anche vi finissero tutti, tuttavia il loro concorso non può terminare in un punto Matematico; poichè sono corpi e non linee Matematiche, sì da potersi tutti unire e raccogliere in un punto. E quando ciò fosse, gli spiriti animali, che colano lungo i nervi, non potrebbero nè uscirne, nè entrarne, poichè sono dei corpi, ed il corpo non può non essere in un luogo, nè passare per una cosa che non occupa luogo, come il punto Matematico. Ma io concedo che esso possa esservi e vi passi, tuttavia, voi che esistete così in un punto, dove non vi sono nè contrade, nè regioni, ove non v'ha nulla che sia a destra o a sinistra, che sia in alto o in basso, non potete discernere da qual parte le cose vengano, o che cosa vi riferiscano. Io dico anche lo stesso di quegli spiriti animali, che dovete inviare per tutto il corpo per comunicargli il movimento e il sentimento, per non dire ch'è impossibile comprendere come voi imprimiate loro il movimento, se siete in un punto, se non siete affatto un corpo, o se non ne avete uno, per mezzo del quale li tocchiate e spingiate in pari tempo. Poichè se voi dite che essi si muovono da sè stessi, e che voi presiedete solamente alla direzione del loro movimento, ricordatevi che avete detto in qualche parte « che il corpo non si muove affatto da sè stesso », di guisa che si può inferire di là che voi siete la causa del suo movimento. E poi, spiegateci come questa direzione o guida può esser fatta senza qualche sorta

di tensione, e quindi senza qualche movimento dalla vostra parte; in che modo una cosa può fare tensione e sforzo sopra un'altra e farla muovere, senza un mutuo contatto del motore e dell'immobile; e come questo contatto può accadere senza corpo, visto anche che la luce naturale c'insegna che solo i corpi possono toccare ed essere toccati.

Tuttavia, perchè mi sono fermato sì a lungo qui, quando spetta a voi mostrarci che siete una cosa che non ha punto estensione, e, quindi, che non è punto corporale? Ed io non credo che vogliate trarne la prova dal fatto che si dice comunemente che l'uomo è composto di corpo e di anima, come se si dovesse concludere che, il nome del corpo essendo dato ad una parte, l'altra non deve più essere chiamata così. Poichè, se ciò fosse, mi dareste occasione di distinguerlo così: l'uomo è composto di due sorta di corpi, cioè di uno grossolano e di uno sottile; sì che il nome comune di corpo essendo attribuito al primo, si dà all'altro il nome di anima o di Spirito. Oltre che lo stesso si potrebbe dire degli altri animali, cui sono sicuro che non accorderete uno Spirito simile a voi, e sarà anzi molto per essi se li lasciate in possesso della loro anima. Quando, dunque, concludete « esser certo che voi siete distinto dal vostro corpo », voi vedete bene che questo può esservi facilmente accordato, ma non che, per questo, non siete punto corporale, piuttosto che essere una specie di corpo sottilissimo e delicatissimo, distinto da quell'altro, che è massiccio e grossolano.

Voi aggiungete: « e quindi che potete essere senza di lui ». Ma quando vi si sarà concesso che potete esistere senza quel corpo grossolano e pesante, come un vapore odorifero, che, uscendo da un frutto, va diffondendosi per l'aria, qual guadagno o qual vantaggio ve ne verrà da questo? Certo, sarà un po' più di quanto volessero quei Filosofi, di cui ho parlato prima, che credevano che con la morte voi foste del tutto annientato, nè più nè meno d'una figura, che si perde talmente pel cambiamento della superficie, che non è più affatto. Poichè, non essendo solamente un modo del corpo, come credevano, ma essendo, inoltre, una leggera

e sottile sostanza corporale, non si dirà che voi perite del tutto nella morte, e che ricadete nel vostro primitivo nulla, ma che sussistete nelle vostre parti così dissipate ed allontanate le une dalle altre, benchè, a causa della loro troppo grande distrazione e dissipazione, non possiate più avere dei pensieri, ed abbiate perduto il diritto di potere essere chiamato una cosa che pensa, o uno Spirito, o un'anima. Tutte le quali cose, pertanto, io vi obbietto sempre, non come se dubitassi della conclusione che avete intentata, ma come animato da gran diffidenza verso la dimostrazione da voi proposta su questo argomento.

V. Voi inferite ancora dopo di ciò alcune altre cose, che sono deduzioni di questa materia, su ciascuna delle quali non voglio insistere. Osservo solamente che voi dite « che la natura v'insegna per mezzo di queste sensazioni di dolore, di fame, di sete, ecc., che voi non siete solamente alloggiato nel vostro corpo, come un Pilota nel suo Naviglio; ma, oltre di ciò, che gli siete strettissimamente congiunto, e talmente confuso e mescolato, da comporre come un sol tutto con lui. Poichè, se ciò non fosse, — dite voi — quando il mio corpo è ferito, non perciò sentirei del dolore, io che sono soltanto una cosa pensante, ma percepirei questa ferita per mezzo del solo intelletto, come un Pilota percepisce con la vista se qualcosa si rompe nel suo Vascello. E quando il mio corpo ha bisogno di bere o di mangiare, conoscerei semplicemente ciò stesso, senza esserne avvertito da sensazioni confuse di fame e di sete. Poichè, in effetti, queste sensazioni di fame, di sete, di dolore, ecc. non sono altra cosa che certe maniere confuse di pensare, che provengono e dipendono dall'unione, e come dalla mescolanza, dello spirito e del corpo ». Certo, tutto questo è detto assai bene, ma resta sempre a spiegare come questa congiunzione, e quasi mistione o confusione, vi può convenire, se è vero, come dite, che siete immateriale, indivisibile e senza nessuna estensione; poichè, se non siete più grande di un punto, in che modo siete congiunto ed unito a tutto il corpo, che è d'una grandezza sì notevole? o, almeno, in che modo siete

congiunto al cervello, o ad una delle sue più piccole parti, la quale, come ho detto prima, non potrebbe essere sì piccola da non avere qualche grandezza od estensione? Se non avete punto parti, in che modo siete mescolato, o quasi mescolato, con le parti più sottili di questa materia, con la quale voi confessate d'essere unito, poichè non può esservi miscuglio senza parti capaci d'essere mescolate fra loro? E se siete del tutto distinto, come siete voi confuso con questa materia, e componete un tutto con essa? E poichè ogni composizione, congiunzione o unione non si fa che tra parti, non dev'esserci una certa proporzione tra queste parti? Ma qual proporzione può concepirsi tra una cosa corporale ed una incorporale? Possiamo comprendere in che modo, per esempio, in una pietra pomice, l'aria e la pietra sono talmente mescolate ed unite assieme, da prodursi così una vera e naturale composizione? E, tuttavia, v'ha una ben maggiore proporzione tra la pietra e l'aria, che sono tutte e due dei corpi, che tra il corpo e lo spirito, che è del tutto immateriale. Di più, ogni unione non deve farsi forse col contatto strettissimo ed intimissimo delle due cose unite? Ma, come testè dicevo, in che modo un contatto può prodursi senza corpo? come una cosa corporale potrà abbracciarne una che è incorporale, per tenerla unita e congiunta a sè stessa? ovvero in che modo ciò che è incorporale potrà attaccarsi a ciò che è corporale, per unirvisi e congiungervisi reciprocamente, se in esso non v'è assolutamente nulla, per mezzo del quale se lo possa unire o possa essergli unito? Su questo punto vi prego di dirmi, poichè confessate voi stesso di essere soggetto al sentimento del dolore, in che modo pensate (essendo della natura e condizione che siete, cioè incorporale e non esteso) d'essere capace di quel sentimento? Poichè l'impressione o sentimento del dolore non viene, se l'ho ben capito, che da una certa distrazione o separazione delle parti, la quale si verifica quando qualcosa scivola e si ficca in tal modo fra le parti, da romperne la continuità che vi era prima. E, a dir vero, lo stato del dolore è un certo stato contro natura, ma in che modo una

cosa può essere messa in uno stato contro natura, che, per la sua stessa natura, è sempre uniforme, semplice, identica, indivisibile, e non può ricevere cambiamento? Ed il dolore essendo un'alterazione, o non producendosi mai senza alterazione, in che modo può essere alterata una cosa, la quale, essendo meno divisibile del punto, non può essere cangiata, o cessare di essere quello che è, senza essere del tutto annientata? Di più, quando il dolore viene dal piede, dal braccio e da parecchie altre parti insieme, non è forse necessario che vi siano in voi diverse parti, nelle quali lo riceviate diversamente, per paura che questo sentimento di dolore non sia confuso, e non vi sembri venire da una sola parte? Ma, per dirlo in una parola, resta sempre quella generale difficoltà, che è di sapere in che modo ciò che è corporale si può far sentire ed avere comunicazione con ciò che non è corporale, e qual proporzione si può stabilire fra l'uno e l'altro.

VI. Io passo sotto silenzio le altre cose, che voi proseguite con molta ampiezza ed eleganza, per mostrare che v'è qualche altra cosa oltre di Dio e di voi che esiste al mondo. Poichè, innanzi tutto, voi arguite di avere un corpo e delle facoltà corporali, ed inoltre che vi sono molti altri corpi attorno al vostro, che inviano le loro specie negli organi dei vostri sensi, e passano così di là fino a voi, le quali specie cagionano in voi dei sentimenti di piacere e di dolore, che v'insegnano quel che avete a ricercare e ad evitare in quei corpi.

Da tutte le quali cose traete, infine, questo frutto, che, poichè tutte le sensazioni che avete ci riferiscono, per ordinario, piuttosto il vero che il falso, per quanto concerne le comodità od incomodità del corpo, voi non avete più ragione di temere che siano false quelle cose, che i sensi vi mostrano quotidianamente. Voi dite lo stesso dei sogni che vi accadono dormendo, i quali non potendo essere uniti con tutte le altre azioni della vostra vita, come le cose che vi accadono da sveglio, quello che v'è di vero nei vostri pensieri deve infallibilmente trovarsi piuttosto in quelli che

avete da sveglio, che nei vostri sogni. « E dal fatto che Dio non è punto ingannatore, segue — dite voi — necessariamente che non siete punto in ciò ingannato, e che quello che vi appare sì manifestamente da sveglio non può non essere interamente vero ». Ora, poichè in ciò la vostra pietà mi sembra lodevole, così bisogna confessare che con grande ragione avete terminato la vostra opera con queste parole: « che la vita dell'uomo è soggetta a molti errori, e che bisogna riconoscere per necessità l'infermità e la debolezza della nostra natura ».

Ecco, Signore, le osservazioni che mi son venute in mente riguardo alle vostre Meditazioni; ma ripeto qui quel che ho già detto a principio, che esse non sono di tale importanza che doveste preoccuparvene, poichè non credo che il mio giudizio sia tale che ne dobbiate fare un qualsiasi conto. Poichè, precisamente come, quando piace al mio gusto un cibo, che veggo sgradito a quello degli altri, non pretendo per questo di avere il gusto migliore di un altro; così, quando una opinione mi piace, che non può trovar credito nello spirito altrui, sono lontanissimo dal pensare che la mia sia la più vera. Io credo piuttosto che assai bene fu detto che ognuno abbonda nel suo senso; e direi che vi sarebbe quasi tanta ingiustizia nel volere che tutti fossero di uno stesso sentimento, quanto nel volere che il gusto di tutti fosse lo stesso. Il che dico per assicurarvi che non impedisco punto che facciate quel giudizio che vi piacerà di queste osservazioni, o anche che non ne facciate nessuna stima; mi basterà che riconosciate l'affezione che ho pel vostro servizio, e che facciate qualche conto del rispetto che ho pel vostro merito. Forse sarà accaduto che io abbia detto qualcosa un po' troppo inconsideratamente, poichè non v'ha nulla, cui quelli che disputano si facciano più facilmente trascinare: se ciò fosse, lo sconfesso interamente, e consento volentieri che sia cancellato dal mio scritto; poichè vi posso attestare che il mio primo ed unico scopo in tutto questo è stato soltanto di mantenermi nell'onore della vostra amicizia, e di conservarmela intera ed inviolabile. Addio.

AVVERTENZA DELL'AUTORE

SULLE QUINTE OBBIEZIONI [1].

Prima della prima edizione di queste Meditazioni [2], desiderai che esse fossero esaminate, non solamente dai Signori Dottori della Sorbona, ma anche da tutti gli altri dotti, che volessero prendersene la pena, affinchè, facendo stampare le loro obbiezioni e le mie risposte al seguito delle Meditazioni, secondo l'ordine della loro composizione, ciò servisse a rendere maggiormente evidente la verità. E benchè quelle che mi furono inviate le quinte, non mi sembrassero le più importanti, e fossero lunghissime, nondimeno le feci stampare al loro ordine, per non essere scortese col loro autore, cui furon fatte anche vedere, da parte mia, le prove della stampa, perchè non vi fosse messo come suo nulla ch'egli non approvasse; ma poichè egli ha fatto dopo un grosso libro, che contiene queste stesse obbiezioni con molte nuove istanze o repliche contro le mie risposte [3], e colà s'è lamentato ch'io le avessi pubblicate, come se l'avessi fatto suo malgrado, ed egli non me l'avesse mandate che per mia particolare istruzione, sarò ben lieto di esaudire d'ora in

---

(1) Stampata solamente nella prima edizione della traduzione francese (1647), dopo le *Risposte alle quarte Obbiezioni* ed al posto delle *Quinte Obbiezioni*, che son collocate dopo le *Seste* (pp. 342-391), e formano l'ultima parte del volume (pp. 397-591). (*N. d. T.*).

(2) L'edizione latina del 1641, a Parigi, presso Michele Soly. (*N. d. T.*).

(3) PETRI GASSENDI, *Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae, adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa* (Amstelodami, apud Iohannem Blaev, 1644, in 4.°). (*N. d. T.*).

poi il suo desiderio, e che questo volume ne sia sgravato. Ecco perchè, quando ho saputo che il signor C. L. R. (1) si dava la pena di tradurre le altre obbiezioni, l'ho pregato di omettere queste. E affinchè il Lettore non abbia motivo di rimpiangerle, debbo avvertirlo in questo luogo di averle rilette da poco, e che ho letto anche tutte le nuove istanze del grosso libro che le contiene, con intenzione di estrarne tutti i punti ch'io giudicassi meritevoli di risposta, ma che non ne ho saputo osservare nessuno, cui non mi sembri che potranno facilmente rispondere senza di me quelli, che intenderanno un po' il senso delle mie Meditazioni; e per quelli che non giudicano dei libri se non dalla mole del volume o dal titolo, la mia ambizione non è di cercare la loro approvazione.

---

(1) Abbreviazione di « Clerselier ». (*N. d. T.*).

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE [1]

SULLE QUINTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR GASSENDY [2].

Avendo intrapreso la traduzione delle Meditazioni del signor Des-Cartes per nessun altro scopo che quello di contentare me stesso, e rendermi più famigliare con la dottrina che esse contengono, il frutto che ne trassi mi diè voglia di proseguir quella di tutto il resto del libro. E quando fui arrivato alle quarte Obbiezioni, avendo comunicato tutto il mio lavoro al R. P. Mersenne, ed avendolo questi fatto vedere al signor Des-Cartes, al tempo d'un viaggetto ch'egli venne a fare in Francia qualche tempo fa [3], fui stupito di ricevere da lui una parola di complimento [4], con una preghiera di voler continuare la mia opera, avendo lo scopo di unire la mia versione delle obbiezioni e della loro risposta alla traduzione fedele ed eccellente delle sue Meditazioni, di cui un Signore di grandissima considerazione [5] gli aveva fatto omaggio. E per darmi più coraggio col risparmiarmi la fatica, mi pregò di omettere le quinte obbiezioni, che alcune ragioni particolari l'obbligavano allora di distac-

---

(1) Clerselier. (*N. d. T.*).

(2) Stampata solamente nella prima edizione della traduzione francese (1647), dopo le *Risposte alle seste Obbiezioni* e prima delle *Quinte. Obbiezioni*, di cui Clerselier pubblicò la traduzione, come anche quella delle *Risposte* relative, di sua autorità, e contrariamente al parere di Descartes, sebbene non senza il permesso di lui e di Gassend. (*N. d. T.*).

(3) Nel 1644, dalla fine di giugno alla metà di novembre. (*N. d. T.*).

(4) La lettera di Descartes a Clerselier, contenente questa « parola di complimento », non ci è pervenuta. (*N. d. T.*).

(5) Luigi Carlo Alberto, duca di Luynes. (*N. d. T.*).

care dalla nuova edizione, che egli voleva fare delle sue Meditazioni in Francese, come può testimoniarne l'avvertenza da lui fatta mettere qui al loro posto (1). Ma dopo, avendo considerato che queste obbiezioni uscivano dalla penna di un uomo, che gode la reputazione di un immenso sapere, ho creduto che fosse a proposito ch'esse fossero viste da ognuno, ed ho trovato buono di tradurle, per paura che si pensasse che solo perchè non potè rispondervi il signor Des-Cartes volle che fossero omesse; senza dire che sarebbe stato privare il Lettore della maggior parte del libro, e non presentargli che una versione imperfetta. Confesso, nondimeno, che è quella che m'ha dato maggior fatica, poichè, desiderando di addolcire molte cose, che potranno sembrare rudi nella nostra lingua, mentre la libera maniera di parlare dei Filosofi le ammette senza scrupoli nel Latino, a principio mi son dato molto da fare. Ma dipoi, quest'intrapresa essendomi sembrata troppo lunga a proseguire, e non volendo sì a lungo forzare il mio ingegno, e, d'altronde, temendo di corrompere il senso di molti passi col credere di toglierne la ruvidità ed acconciarli alla cortesia Francese, mi sono limitato, per quanto ho potuto e il discorso ha potuto permettermelo, a tradurre semplicemente le cose come sono, rimettendomi alla benignità del Lettore di giudicare con indulgenza delle cose, stando, del resto, sicuro che quelli i quali, come me, hanno il piacere di conoscere questi signori, non potran credere che persone sì bene istruite siano state capaci di animosità alcuna: in ogni caso, se in ciò v'è qualche colpa, a me solo dev'essere imputata, essendo stato autorizzato dall'uno e dall'altro a riformare tutto come credessi più conveniente. E per compensare il Lettore della pena che avrà avuto nel leggere una traduzione sì cattiva come la mia, gli darò comunicazione d'una lettera (2), che il

---

(1) L' « *Avvertenza dell'Autore sulle quinte Obbiezioni* », stampata qui innanzi. (*N. d. T.*).

(2) La « *Lettera del signor Des-Cartes al signor C. L. R.* », di cui diamo la traduzione dopo quella delle *Risposte alle quinte Obbiezioni*. (*N. d. T.*).

signor Des-Cartes m'ha fatto l'onore di scrivermi, a proposito d'una piccola raccolta delle principali difficoltà, da alcuni dei miei amici accuratamente estratte dal libro delle Istanze del signor Gassendy [1], la risposta alla quale, a mio credere, merita bene d'esser vista.

---

(1) Questa « piccola raccolta » non ci è pervenuta. (*N. d. T.*).

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE QUINTE OBBIEZIONI FATTE DAL SIGNOR GASSENDY.

Il signor Des-Cartes al signor Gassendy.

Signore,

Voi avete impugnato le mie Meditazioni con un discorso così elegante e così accuratamente ricercato, e che mi è sembrato sì utile per maggiormente illuminarne la verità, che io credo esservi debitore di molto per esservi preso il fastidio di mettervi la mano, e di essere non poco obbligato al Reverendo Padre Mersenne di avervi esortato ad intraprenderlo. Poichè egli ha benissimo riconosciuto, egli che sempre è stato curiosissimo di ricercare la verità, specialmente quando può servire ad accrescere la gloria di Dio, che non v'era punto mezzo più adatto, per giudicare della verità delle mie dimostrazioni, che sottoporle all'esame ed alla censura di alcune persone, riconosciute come dotte più degli altri, per vedere se potessi rispondere esaurientemente a tutte le difficoltà, che potrebbero essermi proposte da loro. A tale scopo egli ne ha domandato a molti, l'ha ottenuto da alcuni, ed io mi rallegro che anche voi abbiate consentito alla sua preghiera. Poichè, sebbene abbiate impiegato non tanto le ragioni di un Filosofo per confutare le mie opinioni, quanto gli artificii di un Oratore per eluderle, nondimeno ciò m'è assai grato, e questo tanto più, in quanto di là congetturo esser difficile portare contro di me delle ragioni differenti da quelle contenute nelle precedenti Ob-

biezioni, che voi avete letto. Poichè, certamente, se ce ne fossero state alcune, esse non vi sarebbero sfuggite; ed io immagino che tutto il vostro piano in questo non è stato che d'avvertirmi dei mezzi, con cui quelle persone, che han lo spirito talmente immerso e attaccato ai sensi da essere incapaci di concepire qualsiasi cosa se non con l'immaginazione, e che, quindi, sono disadatte per le speculazioni Metafisiche, potrebbero servirsi per eludere i miei ragionamenti, e porgermi, in pari tempo, l'occasione di prevenirli. Ecco perchè non crediate che, rispondendovi qui, io creda di rispondere a un compito e sottile Filosofo, quale so che voi siete; ma, come se foste del numero di quegli uomini di carne, di cui assumete le sembianze, v'indirizzerò solamente la risposta, che vorrei far loro.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Prima Meditazione.

Voi dite di approvare il disegno che ho avuto di liberare lo spirito dai suoi antichi pregiudizii, disegno che, in effetti, è tale, che nessuno può trovarvi a ridire; ma vorreste che me ne fossi sbrigato « semplicemente ed in poche parole », cioè, in una parola, « con negligenza e senza tante precauzioni »; come se fosse una cosa sì facile liberarsi da tutti gli errori, di cui siamo imbevuti fin dalla nostra infanzia, e si potesse essere eccessivamente precisi nel fare ciò, di cui non si dubita punto che si debba farlo. Ma, certo, veggo bene che voi avete voluto indicarmi che vi sono molti i quali dicono, sì, a parole che bisogna con ogni cura evitare la prevenzione, ma che pur tuttavia non la evitano mai, perchè non si studiano punto di disfarsene, e son convinti che non si debbono punto ritenere come pregiudizii le cose che hanno una volta ammesso come vere. Di sicuro, voi rappresentate qui perfettamente bene la loro parte, e non omettete nulla di quanto essi potrebbero obbiettarmi;

ma, nondimeno, voi non dite nulla, in cui si senta, sia pure soltanto un poco, il Filosofo. Poichè, dove dite che « non c'era bisogno di fingere un Dio ingannatore, nè che io dormissi », un Filosofo avrebbe creduto di essere obbligato d'aggiungere la ragione perchè ciò non può essere messo in dubbio; o, se non ne avesse avuto, come di fatto non ce ne sono, si sarebbe astenuto dal dirlo. Egli non avrebbe aggiunto neppure che bastava in quel luogo allegare come ragione della nostra diffidenza la poca luce dello spirito umano, o la debolezza della nostra natura; poichè a nulla serve, per correggere i nostri errori, dire che c'inganniamo perchè il nostro spirito non è molto chiaroveggente, o la nostra natura è inferma; poichè è lo stesso che dire che erriamo perchè siamo soggetti all'errore. E, certo, non si può negare che sia più utile di fare attenzione, come ho fatto io, a tutte le cose, ove può accadere che erriamo, per paura di conceder loro con troppa leggerezza la nostra credenza. Un Filosofo non avrebbe detto neppure che, « ritenendo tutte le cose come false, non mi spoglio tanto dei miei antichi pregiudizii, quanto mi rivesto di un altro affatto nuovo », ovvero avrebbe, in primo luogo, cercato di mostrare che una tal supposizione ci poteva indurre in errore; ma, tutt'al contrario, voi asserite un poco appresso non esser possibile che io possa ottener da me di dubitare della verità e della certezza di quelle cose, che ho supposto siano false; cioè che possa rivestirmi di quel nuovo pregiudizio, da cui temevate che mi lasciassi sopraffare. Ed un Filosofo non sarebbe stupito di questa supposizione più che di vedere talvolta una persona che, per raddrizzare un bastone curvato, lo ricurva dall'altra parte; poichè non ignora che spesso si prendono così come vere delle cose false, per schiarire maggiormente la verità: come quando gli Astronomi immaginano in Cielo un Equatore, uno Zodiaco ed altri circoli, o i Geometri aggiungono nuove linee a delle figure date, e spesso anche i filosofi in molte occasioni; e chi chiama questo « ricorrere ad una macchina, fabbricare illusioni, cercare dei rigiri e delle novità », e

dice « che ciò è indegno del candore d'un Filosofo e dello zelo della verità », mostra bene che non si vuole servire egli stesso di quel candore filosofico, nè porre in uso degli argomenti, ma solamente dare alle cose il belletto ed i colori della Rettorica.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Seconda Meditazione.

I. Voi continuate qui a divertirci con finte e manovre Rettoriche, invece di darci buone e solide ragioni; poichè fingete che io faccia per burla quando parlo sul serio, e prendete come una cosa detta sul serio e con qualche fondamento di verità ciò che non ho proposto se non in forma d'interrogazione, e secondo l'opinione del volgo. Poichè, quando ho detto « che bisognava ritenere come incerte, o magari per false, tutte le testimonianze che riceviamo dai sensi », l'ho detto sul serio; e ciò è sì necessario per intender bene le mie Meditazioni, che chi non può o non vuole ammetter ciò, non è capace di dire in contrario nulla che possa meritar risposta. Ma, tuttavia, bisogna fare attenzione alla differenza che corre fra le azioni della vita e la ricerca della verità, differenza che tante volte ho inculcata; poichè, quando si tratta della condotta della vita, sarebbe cosa affatto ridicola non affidarsi ai sensi, dal che viene che ci si è sempre fatto beffe di quegli Scettici, che trascuravano a tal punto tutte le cose del mondo, che, per impedire che si gettassero da sè stessi nei precipizii, dovevano essere guardati dai loro amici; ed ecco perchè ho detto in qualche punto: « che una persona di buon senso non poteva dubitare seriamente di queste cose »; ma quando si tratta della ricerca della verità, e di sapere quali cose possono essere conosciute con certezza dallo spirito umano, è, senza dubbio, affatto contrario alla ragione di non voler rigettare seriamente come incerte, o a dirittura come false, quelle cose,

per notare che quelle che non possono essere così rigettate sono in ciò stesso più sicure e, a nostro riguardo, più conosciute e più certe.

Quanto a quello che ho detto, che « non conoscevo ancora abbastanza che cosa è una cosa che pensa », non è vero, come voi dite, ch'io l'abbia detto sul serio, poichè l'ho spiegato a suo luogo; e neppure che ho detto che non dubitavo punto in che consistesse la natura del corpo, e che non gli attribuivo punto la facoltà di muoversi da sè stesso; e neppure che immaginavo l'anima come un vento o un fuoco, ed altre cose simili, da me riportate in quel luogo, secondo l'opinione del volgo, solamente per far vedere dopo che esse erano false. Ma con quale fedeltà dite voi che « io riferisco all'anima le facoltà di camminare, di sentire, di nutrirsi, ecc. », affinchè abbiate modo, immediatamente dopo, di aggiungere queste parole: « Io vi accordo tutto ciò, purchè ci guardiamo dalla vostra distinzione tra lo spirito e il corpo »?; poichè in quello stesso luogo ho detto in termini espliciti che la nutrizione non doveva essere riferita che al corpo; e, per quanto riguarda il sentimento e il camminare, li riferisco anche, per la maggior parte, al corpo, e non attribuisco all'anima nulla di quanto li concerne, tranne soltanto ciò che è un pensiero.

Di più, qual ragione avete di dire « che non v'era bisogno di un sì grande apparato per provare la mia esistenza? ». Certo, io credo di avere un eccellente motivo di congetturare dalle vostre parole stesse che l'apparato, di cui mi sono servito, non è stato ancora abbastanza grande, poichè non sono riuscito ancora a farvi comprendere bene il mio pensiero; poichè, quando dite che avrei potuto concludere la stessa cosa da qualunque altra delle mie azioni indifferentemente, v'ingannate assai, perchè non ve n'è nessuna, della quale io sia interamente sicuro (intendo di quella certezza Metafisica, della quale sola si parla qui), tranne il pensiero. Poichè, per esempio, non sarebbe buona questa conseguenza: *Io passeggio, dunque sono,* se non in quanto la conoscenza interiore che ne ho è un pensiero, e

di esso soltanto questa conclusione è certa, non del movimento del corpo, il quale qualche volta può essere falso, come nei nostri sogni, sebbene ci sembri allora di passeggiare, sì che dal fatto che io penso di passeggiare posso benissimo inferire l'esistenza del mio spirito, chè ha questo pensiero, ma non quella del mio corpo, che passeggia. È lo stesso di tutti gli altri.

II. Voi cominciate in seguito con una figura Rettorica assai piacevole, che si chiama Prosopopea, ad interrogarmi non più come un uomo, tutto intero, ma come un'anima separata dal corpo; nel che sembra che abbiate voluto avvertirmi che queste obbiezioni non partono dallo spirito di un sottile Filosofo, ma da quello di un uomo attaccato al senso ed alla carne. Ditemi, dunque, di grazia, o Carne, o chi voi siate, e quale che sia il nome col quale volete che vi si chiami, avete sì poco commercio con lo spirito da essere stata incapace di notare il luogo, dove ho corretto quell'immaginazione del volgo, per la quale si finge che la cosa che pensa è simile al vento, o a qualche altro corpo di tal sorta? Poichè io l'ho senza dubbio corretta, quando ho fatto vedere che si può supporre che non vi è punto vento, nè fuoco, nè alcun altro corpo al mondo, e che, nondimeno, senza cambiare quella supposizione, tutte le cose, per mezzo delle quali io conosco di essere una cosa che pensa, continuano a restare per intiero. E quindi tutte le domande che mi fate in seguito, per esempio: « Perchè, dunque, non potrei essere un vento? Perchè non riempire uno spazio? Perchè non esser mosso in più maniere? », ed altre simili, sono così vane ed inutili, da non aver bisogno di risposta.

III. Quello che aggiungete in seguito non ha una forza maggiore, cioè: « se io sono un corpo sottile e delicato, perchè non potrei nutrirmi? », ed il resto. Poichè nego assolutamente di essere un corpo. E per terminare una volta per tutte queste difficoltà, poichè m'obbiettate quasi sempre la stessa cosa, e non combattete le mie ragioni, ma, dissimulandole come se fossero di poco valore, o riportandole imperfette e difettose, cogliete così l'occasione di far-

mi molte Obbiezioni, che le persone poco versate nella Filosofia sogliono opporre alle mie conclusioni, o ad altre che loro rassomigliano, o anche che non han nulla di comune con esse, le quali obbiezioni o sono lontane dal soggetto, o sono già state al loro luogo confutate e risolute; non è necessario ch'io risponda a ciascuna delle vostre domande, altrimenti bisognerebbe ripetere cento volte le stesse cose da me scritte avanti. Ma io soddisferò solamente in poche parole a quelle, che mi sembreranno tali da poter trattenere delle persone un po' versate. E per quelli che non badano tanto alla forza delle argomentazioni, quanto alla moltitudine delle parole, io non fo già tanto caso della loro approvazione, da voler perdere il tempo in discorsi inutili per acquistarla.

Innanzi tutto, dunque, osserverò qui che non vi si crede, quando asserite così arditamente e senza nessuna prova, che lo spirito cresce e s'indebolisce col corpo; poichè dal fatto che esso non agisce nel corpo d'un fanciullo così perfettamente come in quello di un uomo perfetto, e che spesso le sue azioni possono essere impedite dal vino e da altre cose corporali, segue soltanto che, fino a che è unito al corpo, esso se ne serve come di uno strumento, per fare quelle sorta di operazioni, alle quali è d'ordinario occupato, ma non già che il corpo lo renda più o meno perfetto di quanto sia in sè; e la conseguenza che voi traete di là non è migliore che se, dal fatto che un artigiano non lavora bene, tutte le volte che si serve d'un cattivo utensile, arguiste che esso deriva la sua abilità e la scienza dell'arte sua dalla bontà del suo strumento.

Bisogna anche notare che non sembra, o carne, che voi sappiate in qualche modo che cosa significa usare della ragione, poichè, per provare che quanto mi asseriscono e mi attestano i miei sensi non mi deve punto essere sospetto, dite che, « benchè, senza servirmi dell'occhio, mi è sembrato talvolta di sentire delle cose, che non possono sentirsi senza di lui, nondimeno non ho sperimentato sempre la stessa falsità »; come se non fosse una ragion sufficiente,

per dubitare d'una cosa, l'avervi una volta riconosciuto dell'errore, e come se potesse accadere che tutte le volte che c'inganniamo potessimo accorgercene; visto che, al contrario, l'errore non consiste se non in questo, che esso non appare come errore. Infine, poichè mi chiedete sovente delle ragioni, quando non ne avete voi stesso nessuna, e spetta, nondimeno, a voi averne, sono obbligato di avvertirvi che, per ben filosofare, non c'è bisogno di provare che tutte quelle cose che noi non ammettiamo come vere sono false, perchè la loro verità non ci è conosciuta; ma bisogna solamente guardarsi con la maggior cura di nulla ammettere come vero, che non possiamo dimostrare esser tale. E così, quando mi accorgo di essere una sostanza che pensa, e formo un concetto chiaro e distinto di questa sostanza, nel quale non v'è contenuto nulla di tutto quello che appartiene a quello della sostanza corporale, ciò mi basta pienamente per asserire che, in quanto mi conosco, non sono null'altro che una cosa che pensa; ed è tutto quanto ho asserito nella seconda meditazione, della quale ora si tratta; e non ho dovuto ammettere che questa sostanza che pensa fosse un corpo sottile, puro, delicato, ecc., poichè non ho avuto allora nessuna ragione che me ne persuadesse; se voi ne avete qualcuna, spetta a voi insegnarcela, e non di esigere da me che io provi che è falsa una cosa, la quale non ho avuto nessun'altra ragione di non ammettere, se non perchè mi era sconosciuta. Perchè voi fate lo stesso che se, dicendo che io sono adesso in Olanda, diceste che non mi si deve credere, se non provo, in pari tempo, di non essere nella Cina, nè in alcun'altra parte del mondo; tanto più che, forse, può essere che uno stesso corpo, in virtù dell'onnipotenza di Dio, sia in più luoghi. E quando aggiungete che io debbo anche provare che le anime delle bestie non sono corporali, e che il corpo non contribuisce in nulla al pensiero, fate vedere che non soltanto non sapete a chi spetta l'obbligo di provare una cosa, ma anche che non sapete ciò che ognuno deve provare; poichè, per me, non credo punto nè che le anime delle bestie non sieno corporali, nè che il corpo con-

tribuisca in nulla al pensiero; ma soltanto dico che non è questo il luogo di esaminare queste cose.

IV. L'oscurità che voi trovate qui è fondata sull'equivoco che vi è nella parola anima; ma io l'ho tante volte nettamente illuminata, che ho vergogna di ripeterlo qui. Ecco perchè dirò solamente che i nomi sono stati d'ordinario imposti da persone ignoranti, il che fa sì che essi non convengano sempre con molta precisione alle cose che significano; nondimeno, ricevuti una volta, non ci è lecito cambiarli; ma solamente possiamo correggere i loro significati, quando vediamo che non sono bene intesi. Così, poichè, forse, i primi Autori dei nomi non hanno distinto in noi quel principio, in forza del quale ci nutriamo, cresciamo e facciamo senza il pensiero tutte le altre funzioni, che ci sono comuni con le bestie, da quello, in forza del quale pensiamo, essi han chiamato l'uno e l'altro col solo nome di Anima; e vedendo dopo che il pensiero era differente dalla nutrizione, han chiamato col nome di Spirito quella cosa che in noi ha la facoltà di pensare, ed hanno creduto che fosse la principale parte dell'anima. Ma io, osservando che il principio, in forza del quale ci nutriamo, è interamente distinto da quello, in forza del quale pensiamo, ho detto che il nome di Anima, quand'esso è preso insieme per l'uno e per l'altro, è equivoco, e che, per prenderlo precisamente per « quell'Atto primitivo » o « quella forma principale dell'uomo », dev'essere inteso solamente di quel principio, in forza del quale pensiamo: così l'ho il più delle volte chiamato col nome di Spirito, per togliere quell'equivoco ed ambiguità. Poichè io non considero lo Spirito come una parte dell'anima, ma come quell'anima tutta quanta che pensa.

Ma, voi dite, siete ansioso di sapere se « io credo, dunque, che l'anima pensa sempre ». Ma perchè non penserebbe sempre, dato che è una sostanza che pensa? E che meraviglia v'è in questo, che noi non ci ricordiamo dei pensieri, che abbiamo avuti nel ventre delle nostre madri, o durante una letargia, ecc., quando non ci ricordiamo neppure di molti pensieri, che sappiamo benissimo di aver avuto, essendo

adulti, sani e svegli; la ragione della qual cosa è che, per ricordarsi dei pensieri concepiti una volta dallo spirito, mentre che è congiunto col corpo, è necessario che ne restino delle vestigia impresse nel cervello, verso delle quali lo spirito volgendosi ed applicando loro il suo pensiero, viene a ricordarsi; ora, che v'ha di meraviglioso, se il cervello d'un fanciullo o d'un letargico non è atto a ricevere tali impressioni?

Infine, dove ho detto « che forse poteva succedere che ciò che io non conosco ancora (cioè, il mio corpo) non è differente da me che io conosco (cioè, dal mio spirito), che non ne so nulla, che non disputo di ciò, ecc. », voi m'obbiettate: « Se non lo sapete, se non disputate punto di ciò, perchè dite di non esser nulla di tutto ciò? ». Dove non è vero che io abbia asserito qualcosa senza saperla; poichè, tutto al contrario, siccome non sapevo allora se il corpo fosse una stessa cosa che lo spirito o no, non ho voluto asserirne nulla, ma ho solamente considerato lo spirito, fino a che finalmente, nella sesta Meditazione, ho non solo semplicemente asserito, ma dimostrato affatto chiaramente che era realmente distinto dal corpo. Ma voi stesso peccate molto in questo, che, non avendo la più piccola ragione per mostrare che lo spirito non è punto distinto dal corpo, nondimeno l'asserite senza prova alcuna.

V. Quel che ho detto dell'immaginazione è assai chiaro, se vi si vuole fare attenzione, ma non è da stupire se ciò sembra oscuro a quelli che non meditano mai, e che non fanno alcuna riflessione su quel che pensano. Ma debbo avvertirli che le cose, di cui ho asserito che non appartengono punto a quella conoscenza, che ho di me stesso, non ripugnano con quelle, di cui avevo detto prima di non sapere se esse appartenessero alla mia essenza, poichè sono due cose interamente differenti l'appartenere alla mia essenza e l'appartenere alla conoscenza che ho di me stesso.

VI. Tutto quello che voi allegate qui, carissima carne, mi sembrano non tanto delle obbiezioni, quanto dei mormoramenti, che non hanno bisogno di replica.

VII. Voi continuate ancora qui i vostri mormoramenti, ma non è necessario che mi ci fermi più di quanto ho fatto per gli altri; poichè tutte le quistioni che fate riguardo alle bestie sono fuori di proposito; e non è questo il luogo di esaminarle; poichè lo spirito, meditando in sè stesso e facendo riflessione su quello che egli è, può, bensì, sperimentare che pensa, ma non se le bestie hanno dei pensieri o se non ne hanno punto; e nulla può scoprirne, se non quando, esaminando le loro operazioni, risale dagli effetti verso le loro cause. Io non mi fermo neppure a confutare i punti dove mi fate parlare a sproposito, perchè mi basta di avere avvertito una volta per tutte il Lettore che voi non serbate tutta la fedeltà che si deve, nel riferire le parole altrui. Ma io ho spesso dato il vero segno, per mezzo del quale possiamo conoscere che lo spirito è distinto dal corpo, cioè che tutta l'essenza o tutta la natura dello spirito consiste soltanto nel pensare, mentre tutta la natura del corpo consiste solamente in questo: che il corpo è una cosa estesa, e così che non v'è null'affatto di comune tra il pensiero e l'estensione. Io ho spesso anche fatto vedere con tutta chiarezza che lo spirito può agire indipendentemente dal cervello, poichè è certo che esso è affatto inutile, quando si tratta di formare degli atti di pura intellezione, ma serve soltanto quando si tratta di sentire o d'immaginare qualche cosa; e benchè, quando la sensazione o l'immaginazione è fortemente agitata (come accade quando il cervello è turbato), lo spirito non possa applicarsi facilmente a concepir altre cose, noi sperimentiamo, nondimeno, che, quando la nostra immaginazione non è così forte, spesso concepiamo qualche cosa di affatto differente da quel che immaginiamo, come quando, nel bel mezzo dei nostri sogni, ci accorgiamo di sognare: poichè allora è, bensì, un effetto della nostra immaginazione che noi sogniamo, ma è opera che appartiene all'intelletto solo di farci accorgere dei nostri sogni.

VIII. Qui, come spesso altrove, voi fate vedere solamente che non intendete quel che cercate di biasimare; poichè io non ho punto astratto il concetto della cera da quello dei

suoi accidenti, ma, piuttosto, ho voluto mostrare in che modo la sua sostanza è manifestata dagli accidenti, e di quanto la sua percezione, quand'essa è chiara e distinta, ed un'esatta riflessione ce l'ha resa manifesta, differisca da quella volgare e confusa. Ed io non veggo, o carne, sù qual argomento vi fondiate per asserire con tanta certezza che un cane discerne e giudica nella stessa maniera di noi, se non perchè, vedendo che anch'esso è composto di carne, voi credete che le stesse cose che sono in voi si trovano anche in lui. Per me, che non riconosco in un cane nessuno spirito, non credo che in esso siavi nulla di simile alle cose, che appartengono allo spirito.

IX. Mi stupisco che voi confessiate che tutte le cose che io considero nella cera provano bensì che io conosco distintamente che esisto, ma non già che cosa sono o qual'è la mia natura, visto che l'una cosa non si dimostra senza l'altra. E non veggo che cosa possiate desiderare di più, riguardo a questo, se non che vi si dica di che colore, di che odore e di che sapore è lo spirito umano, o di qual sale, zolfo e mercurio è composto; poichè voi volete che, come per una specie di operazione chimica, ad esempio del vino, noi lo passiamo per il lambicco, per sapere che cosa entra nella composizione della sua essenza. Il che, certo, è degno di voi, o carne, e di tutti quelli che, nulla concependo se non confusamente, non sanno quel che si debba ricercare di ogni cosa. Ma, quanto a me, non ho mai pensato che, per rendere manifesta una sostanza, ci fosse bisogno di altro che di scoprire i suoi varii attributi; sì che, più attributi noi conosciamo di qualche sostanza, più perfettamente anche ne conosciamo la natura; e precisamente come possiamo distinguere molti varii attributi nella cera, l'uno che essa è bianca, l'altro che è dura, l'altro che da dura divien liquida, ecc.; così ve ne sono altrettanti nello Spirito: l'uno, che esso ha la facoltà di conoscere la bianchezza della cera; l'altro, che ha la facoltà di conoscerne la durezza; l'altro, che può conoscere il cambiamento di questa durezza o la liquefazione, ecc.; poichè v'ha chi può conoscere la durezza, senza conoscere per-

ciò la bianchezza, come un cieco nato, e così del resto; dal che si vede chiaramente che non v'è cosa alcuna, di cui si conoscano tanti attributi, quanti del nostro spirito, perchè quanti se ne conoscono nelle altre cose, tanti se ne possono contare nello spirito, pel fatto che questo li conosce; e quindi la sua natura è più nota di quella di ogni altra cosa.

Infine, voi mi biasimate qui di sfuggita, perchè, nulla avendo ammesso in me tranne lo spirito, parlo, nondimeno, della cera che vedo e tocco, il che, nondimeno, non può farsi senza occhi e senza mani; ma voi avete dovuto notare che ho avvertito espressamente che non si trattava qui della vista o del tatto, che han luogo per l'intermediario degli organi corporali, ma del solo pensiero di vedere e di toccare, che non ha bisogno di quegli organi, come sperimentiamo tutte le notti nei nostri sogni; e certo l'avete notato benissimo, ma avete voluto solamente far vedere quante assurdità ed ingiusti cavilli son capaci d'inventare quelli che lavorano non tanto a concepir bene una cosa, quanto ad impugnarla e contradirla.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Terza Meditazione.

I. Coraggio; voi portate finalmente qui contro di me qualche ragione, cosa che non ho punto notato che abbiate fatto fin qui: poichè, per provare che non è punto regola certa « che le cose che noi concepiamo con tutta chiarezza e distinzione son tutte vere », voi dite che molti grandi spiriti, che sembra abbian dovuto conoscere molte cose con tutta chiarezza e distinzione, hanno creduto che la verità era occulta nel seno di Dio stesso, o nel profondo degli abissi; nel che confesso che questo è argomentare benissimo dall'autorità altrui; ma dovreste ricordarvi, o carne, che parlate qui ad uno Spirito talmente distaccato dalle cose corporali, che non sa neppure se mai vi siano stati degli

uomini prima di lui, e che, quindi, non si commuove troppo della loro autorità. Ciò che voi allegate in seguito degli Scettici è un luogo comune che non è cattivo, ma che nulla prova; come nulla prova quel che voi dite, che vi sono delle persone, che morrebbero per la difesa delle loro false opinioni, perchè non si saprebbe provare che esse concepiscano chiaramente e distintamente quel che asseriscono con tanta ostinatezza. Infine, quel che aggiungete, che non bisogna tanto affaticarsi a confermare la verità di questa regola, quanto a dare un buon metodo per conoscere se c'inganniamo o no, quando crediamo di conoscere chiaramente qualche cosa, è verissimo; ma io affermo anche di aver fatto ciò con ogni esattezza a suo luogo, innanzi tutto togliendo i pregiudizii, poi, dopo, spiegando tutte le principali idee, ed infine distinguendo le idee chiare e distinte da quelle che sono oscure e confuse.

II. Certo, io ammiro il vostro ragionamento, in forza del quale volete trovare che tutte le nostre idee sono avventizie o vengono dal di fuori, e che non ve n'è nessuna che noi abbiamo formato, « perchè — voi dite — lo spirito non ha soltanto la facoltà di concepire le idee avventizie, ma ha anche quella di unirle, dividerle, stenderle, accorciarle, comporle, ecc., in più maniere »: dal che voi concludete che l'idea di una chimera, che lo spirito fa componendo, dividendo, ecc., non è fatta da lui, ma che viene dal di fuori, ossia che è avventizia. Ma voi potreste anche in egual modo provare che Prassitele non ha fatto nessuna statua, poichè egli non ha ricavato da sè il marmo, sul quale tagliarle; e si potrebbe anche dire che voi non avete fatto queste obbiezioni, perchè le avete composte di parole da voi non inventate, ma che avete tolto da altri. Ma, certo, nè la forma d'una Chimera consiste nelle parti d'una capra o d'un leone, nè quella delle vostre obbiezioni in ciascuna delle parole di cui vi siete servito, ma solamente nella composizione e nella disposizione di queste cose. Ammiro anche che voi sosteniate che l'idea di quel che si chiama in generale una cosa non può essere nello spirito, « se le idee

di un animale, d'una pianta, d'una pietra e di tutti gli universali non vi sono insieme », come se, per conoscere ch'io sono una cosa che pensa, dovessi conoscere gli animali e le piante, perchè debbo conoscere quel che si chiama una cosa, ovvero che cosa è in generale una cosa. Voi non avete maggior ragione in tutto quanto dite riguardo alla verità.

Ed infine, poichè impugnate solamente delle cose, di cui non ho asserito nulla, vi armate invano contro dei fantasmi.

III. Per confutare le ragioni, per le quali ho creduto che poteva dubitarsi dell'esistenza delle cose materiali, voi chiedete qui « perchè, dunque, cammino sulla terra, ecc. », nel che è evidente che ricascate nella prima difficoltà, poichè ponete per fondamento quello che è controverso, e che dev'esser provato, cioè che è sì certo ch'io cammino sulla terra, che non se ne può in niun modo dubitare.

E quando alle obbiezioni che mi son fatto, e di cui ho dato la soluzione, volete aggiungervi quest'altra, cioè: « perchè, dunque, in un cieco nato non v'è punto idea del colore, o in un sordo, dei suoni e della voce? », voi mostrate bene di non averne alcuna importante; perchè in che modo sapete che in un cieco nato non v'è nessuna idea di colori? visto che, talvolta, noi sperimentiamo che, sebbene abbiamo gli occhi chiusi, si eccitano, nondimeno, in noi delle sensazioni di colore e di luce; e, anche se vi si accordasse quello che dite, colui che negasse l'esistenza delle cose materiali non avrebbe una tanto buona ragione di dire che un cieco nato non ha punto le idee dei colori, perchè il suo spirito è privo della facoltà di formarle, quanta ne avete voi di dire che egli non ne ha le idee, perchè privo della vista?

Quello che voi aggiungete delle due idee del Sole non prova nulla; ma quando le prendete tutte e due per una sola, perchè si riferiscono allo stesso Sole, è lo stesso che se diceste che il vero e il falso non differiscono punto, quando son detti d'una stessa cosa; e quando negate che debba chiamarsi col nome d'idea quella che inferiamo dalle ra-

gioni dell'Astronomia, voi restringete il nome d'idea alle sole immagini dipinte nella fantasia, contro ciò ch'è stato da me esplicitamente stabilito.

IV. Voi fate lo stesso, quando negate che si possa avere una vera idea della sostanza, perchè, dite voi, la sostanza non è punto percepita dall'immaginazione, ma dal solo intelletto. Ma io ho già più volte protestato, o carne, di non voler punto aver da fare con quelli che non vogliono servirsi che dell'immaginazione, e non già dell'intelletto.

Ma dove dite che « l'idea della sostanza non ha realtà, che essa non abbia derivato dalle idee degli accidenti, sotto i quali, o alla maniera dei quali, è concepita », voi fate vedere chiaramente che non ne avete nessuna, che sia distinta, poichè la sostanza non può mai essere concepita a guisa degli accidenti, nè mutuare da essi la sua realtà; ma, tutto al contrario, gli accidenti sono comunemente concepiti dai Filosofi come delle sostanze, quando li concepiscono come reali, poichè non può attribuirsi agli accidenti alcuna realtà (cioè alcuna entità più che modale), che non sia tolta dall'idea della sostanza.

Infine, colà dove dite che « noi non formiamo l'idea di Dio se non sopra di ciò che abbiamo appreso ed inteso dagli altri », attribuendogli, sul loro esempio, le stesse perfezioni, che abbiamo visto essergli attribuite dagli altri, avrei voluto che aveste anche aggiunto donde, dunque, quei primi uomini, dai quali abbiamo appreso ed inteso quelle cose, hanno avuto questa stessa idea di Dio. Poichè, se l'hanno avuta da sè stessi, perchè non potremo noi averla da noi stessi? Che se Dio l'ha rivelata loro, per conseguenza Dio esiste.

E quando aggiungete che « colui che dice una cosa infinita dà ad una cosa che non comprende un nome che non comprende neppure », voi non fate nessuna distinzione tra l'intellezione conforme alla portata del nostro spirito, quale ognuno riconosce abbastanza di avere in sè stesso dell'infinito, e la concezione intera e perfetta delle cose (cioè che comprende tutto quanto v'ha d'intelligibile in esse), la quale è tale che nessuno ne ebbe mai, non solo

dell'infinito, ma anche, forse, di ogni altra cosa che sia al mondo, per piccola che sia; e non è mica vero che noi concepiamo l'infinito per mezzo della negazione del finito, visto che, al contrario, ogni limitazione contiene in sè la negazione dell'infinito.

Non è vero neppure che « l'idea che ci rappresenta tutte le perfezioni che attribuiamo a Dio non ha maggior realtà oggettiva delle cose finite ». Poichè voi confessate voi stesso che tutte queste perfezioni sono amplificate dal nostro spirito, affinchè possano essere attribuite a Dio; credete voi, dunque, che le cose così amplificate non siano punto più grandi di quelle che non lo son punto? e donde può venirci questa facoltà d'amplificare tutte le perfezioni create, cioè di concepire qualche cosa di maggiore e di più perfetto che esse non siano, se non da ciò solo, che noi abbiamo in noi l'idea d'una cosa più grande, cioè di Dio stesso? Ed infine non è vero neanche che Dio sarebbe assai poca cosa, se non fosse punto più grande di come lo concepiamo; poichè noi concepiamo ch'è infinito, e non può esservi nulla di più grande dell'infinito. Ma voi confondete l'intellezione con l'immaginazione, e fingete che noi c'immaginiamo Dio come qualche grande e forte Gigante, come farebbe colui che, non avendo mai visto un Elefante, immaginasse ch'è simile ad un Pellicello d'una smisurata grandezza e grossezza; il che confesso con voi essere assai fuor di proposito.

V. Voi dite qui molte cose per far finta di contradirmi, e, nondimeno, non dite nulla contro di me, poichè concludete lo stesso di me. Ma, nondimeno, mescolate qua e là molte cose, sulle quali non sono d'accordo; per esempio, che quest'Assioma: « Non v'è nulla in un effetto che non sia stato dapprima nella sua causa », deve piuttosto intendersi della causa materiale che dell'efficiente; poichè è impossibile di concepire che la perfezione della forma preesiste nella causa materiale, ma bensì nella sola causa efficiente, ed anche che « la realtà formale d'un'idea sia una sostanza », e molte altre cose simili.

VI. Se aveste delle ragioni per provare l'esistenza delle

cose materiali, senza dubbio le avreste addotte qui. Ma poichè voi domandate solamente « se è, dunque, vero che io sia incerto se vi sia qualche altra causa che me che esiste al mondo », e fingete che non v'è bisogno di cercar delle ragioni d'una cosa sì evidente, e così ve ne appellate soltanto ai vostri antichi pregiudizii, fate vedere molto più chiaramente che non avete ragione alcuna per provare quello che asserite, che se vi foste taciuto del tutto. Quanto a quello che dite riguardo alle idee, ciò non ha bisogno di risposta, perchè restringete il nome d'idee alle sole immagini dipinte nella fantasia, ed io, invece, l'estendo a tutto quel che concepiamo col pensiero.

Ma io vi chieggo, di sfuggita, per mezzo di quale argomento provate che « nulla agisce sopra di sè stesso ». Poichè non è vostra abitudine usare di argomenti e provare quello che dite. Voi provate ciò con l'esempio del dito, che non può colpire sè stesso, e dell'occhio, che non può vedersi se non in uno specchio: al che è facile rispondere, che non è punto l'occhio che vede sè stesso, nè lo specchio, ma bensì lo spirito, il quale solo conosce e l'occhio e lo specchio e sè stesso. Si possono anche dare altri esempii, tra le cose corporali, dell'azione che una cosa esercita sopra di sè, come quando una trottola gira su sè stessa; questa conversione non è forse un'azione che essa esercita su sè stessa?

Finalmente, bisogna notare che io non ho punto affermato che « le idee delle cose materiali derivavano dallo spirito », come mi volete qui far credere; poichè ho mostrato espressamente dopo che esse procedevano spesso dai corpi, e che così si prova l'esistenza delle cose corporali; ma ho soltanto fatto vedere in quel luogo che in esse non v'ha tanta realtà, che, a causa di questa Massima: « Non v'è nulla in un effetto che non sia stato nella sua causa, formalmente o eminentemente », si debba concludere che esse non han potuto derivare dallo spirito soltanto, il che voi non impugnate in nessun modo.

VII. Voi non dite nulla qui, che non abbiate già detto

per lo innanzi, e che io non abbia interamente confutato. Vi avvertirò solamente qui, riguardo all'idea dell'infinito (della quale voi dite che essa non può esser vera se non comprendo l'infinito, e che quello che ne conosco non è, tutto al più, che una parte dell'infinito, ed anzi una piccolissima parte, che non rappresenta l'infinito meglio di quanto il ritratto di un semplice capello rappresenti un uomo tutto intero), vi avvertirò — dico — che ripugna ch'io comprenda qualche cosa e che quel ch'io comprendo sia infinito; poichè, per avere una vera idea dell'infinito, esso non deve in nessun modo essere compreso; poichè l'incomprensibilità stessa è contenuta nella ragion formale dell'infinito; e, nondimeno, è cosa manifesta che l'idea che noi abbiamo dell'infinito non rappresenta solamente una delle sue parti, ma l'infinito tutto quanto, secondo dev'essere rappresentato da un'idea umana; benchè sia certo che Dio, o qualche altra natura intelligente, ne possa avere un'altra molto più perfetta, cioè molto più esatta e distinta di quella che ne hanno gli uomini, nella stessa guisa che diciamo che colui che non è versato nella Geometria nondimeno ha l'idea di tutto il triangolo, quando lo concepisce come una figura composta di tre linee, benchè i Geometri possano conoscere molte altre proprietà del triangolo, ed osservare una quantità di cose nella sua idea, che colui non vi osserva punto. Poichè, come basta concepire una figura composta di tre linee per avere l'idea di tutto il triangolo, egualmente basta concepire una cosa che non è compresa in nessun limite per avere una vera ed intera idea di tutto l'infinito.

VIII. Voi cadete qui nello stesso errore, quando negate che possiamo avere una vera idea di Dio, poichè, sebbene non conosciamo tutte le cose che sono in Dio, nondimeno tutto quel che conosciamo essere in lui è del tutto vero. Quanto a quello che dite, « che il pane non è più perfetto di colui che lo desidera, e che, dal fatto che io concepisco che qualcosa è contenuta attualmente in una idea, non segue punto che essa sia attualmente nella cosa, di cui essa è l'idea, ed anche che io do giudizio di ciò che ignoro »,

ed altre cose simili; tutto questo — dico — ci mostra solamente che voi volete temerariamente impugnare molte cose, di cui non capite il senso; poichè dal fatto che qualcuno desidera del pane, non s'inferisce che il pane è più perfetto di lui, ma solamente che colui che ha bisogno di pane è meno perfetto di quando non ne ha bisogno. E dal fatto che qualcosa è contenuta in un'idea, io non concludo che questa cosa esiste attualmente, se non quando non può assegnarsi nessun'altra causa di quest'idea che quella cosa stessa, che essa rappresenta come attualmente esistente; il che ho dimostrato non potersi dire di molti mondi, nè di qualsiasi altra cosa, tranne di Dio solo. Ed io non giudico neppure di quello che ignoro, poichè ho addotto le ragioni del giudizio che pronunziavo, le quali son tali, che non avete ancora potuto fin qui confutarne la più piccola.

IX. Quando voi negate che abbiamo bisogno del concorso e dell'influenza continua della causa prima per essere conservati, negate una cosa, che tutti i Metafisici affermano come manifestissima; ma alla quale le persone poco dotte non pensano spesso, perchè esse portano i loro pensieri soltanto su quelle cause, che son chiamate nella scuola *secundum fieri,* cioè tali che da esse gli effetti dipendono quanto alla loro produzione, e non già su quelle che essi chiamano *secundum esse,* cioè tali che da esse gli effetti dipendono quanto alla loro sussistenza e continuazione nell'essere. Così l'Architetto è la causa della casa, ed il padre la causa del figlio, quanto alla produzione solamente; ecco perchè, l'opera terminata una volta, essa può sussistere e continuare senza questa causa; ma il Sole è la causa della luce che procede da lui, e Dio è la causa di tutte le cose create, non soltanto in quel che dipende dalla loro produzione, ma anche in quel che concerne la loro conservazione o la loro durata nell'essere. Ecco perchè esso deve sempre agire nel suo effetto in una identica maniera, per conservarlo nel primo essere che gli ha dato. E ciò si mostra assai chiaramente con quello che ho spiegato sull'indipendenza delle parti del tempo, il che voi cercate invano di eludere,

proponendo la necessità della continuità che corre tra le parti del tempo considerato astrattamente, della quale non è qui questione, ma soltanto del tempo o della durata della cosa stessa, della quale voi non potete negare che tutti i momenti possono essere separati da quelli che li seguono immediatamente, cioè che essa non possa cessare di esistere in ogni momento della sua durata.

E quando voi dite « che vi è in noi forza sufficiente per farci perseverare nel caso che qualche causa corruttrice non sopravvenga », non badate che attribuite alla creatura la perfezione del Creatore, perchè essa persevera nell'essere indipendentemente da altri; e, in pari tempo, che attribuite al Creatore l'imperfezione della creatura, perchè, se mai volesse ché cessassimo d'essere, gli sarebbe d'uopo di avere il nulla come termine di un'azione positiva.

Quello che voi dite dopo di ciò sul progresso all'infinito, cioè « che non v'è punto repugnanza che vi sia un tale progresso », voi lo negate subito dopo; poichè confessate voi stesso che « è impossibile che possa essercene in quelle sorta di cause, che sono talmente connesse e subordinate fra loro, che l'inferiore non può agire se il superiore non gli dà l'urto ». Ora, non si tratta qui che di queste sorta di cause, cioè « di quelle che dànno e conservano l'essere ai loro effetti », e non di quelle, « dalle quali gli effetti non dipendono che al momento della loro produzione », come sono i genitori; e quindi l'autorità d'Aristotile non mi è punto qui contraria.

E nemmeno m'è contrario quello che dite della Pandora, poichè confessate voi stesso che io posso talmente accrescere ed aumentare tutte le perfezioni ch'io riconosco essere nell'uomo, che mi sarà facile riconoscere che esse son tali, che non potrebbero convenire alla natura umana; il che mi basta interamente per dimostrare l'esistenza di Dio; poichè sostengo che quella facoltà di aumentare e d'accrescere le perfezioni umane fino al punto di non essere più umane, ma innalzate infinitamente al disopra dello stato e condizione degli uomini, non potrebbe essere in noi, se

non avessimo un Dio come autore del nostro essere. Ma, per non mentire, mi stupisco assai poco che non vi sembri ch'io abbia dimostrato questo assai chiaramente; poichè non ho punto veduto fin qui che abbiate ben compreso alcuna delle mie ragioni.

X. Quando voi criticate quello che ho detto, cioè « che non può nulla aggiungersi, nè diminuirsi dell'idea di Dio », sembra che non abbiate fatto attenzione a quel che dicono comunemente i Filosofi, che le essenze delle cose sono indivisibili: poichè l'idea rappresenta l'essenza della cosa, alla quale se si aggiunge o si diminuisce alcunchè, essa divien tosto l'idea di un'altra cosa; così ci si è figurato un tempo l'idea d'una Pandora; così sono state fatte tutte le idee dei falsi Dei da quelli che non concepivano a dovere quella del vero Dio. Ma dopo che si è concepita una volta l'idea del vero Dio, benchè si possano scoprire in lui nuove perfezioni, che non erano state percepite ancora, la sua idea non è pertanto punto accresciuta od aumentata, ma è solamente resa più distinta e più espressa, poichè esse han dovuto essere tutte contenute in quella stessa idea, che si aveva prima, poichè si suppone che era vera; nella stessa maniera che l'idea del triangolo non è punto aumentata, quando si vengono a notare in esso più proprietà, che si erano per lo innanzi ignorate. Poichè non crediate che « l'idea che abbiamo di Dio si formi successivamente dall'aumento delle perfezioni delle creature »; essa si forma tutta intera e tutta in una volta, pel fatto che noi concepiamo col nostro spirito l'essere infinito, incapace d'ogni sorta d'aumento.

E quando voi chiedete « in che modo io provo che l'idea di Dio è in noi come la marca dell'operaio impressa sulla sua opera, qual'è la materia di quest'impressione, e qual'è la forma di questa marca », è lo stesso che se, riconoscendo in qualche quadro tanto artificio, da farmi giudicare essere impossibile che una tale opera fosse uscita da un'altra mano che da quella di Apelle, e da farmi dire che quest'artificio inimitabile è come una certa marca, che Apelle ha impresso in tutte le sue opere per farle distinguere dalle altre, voi

mi chiedeste qual'è la forma di questa marca, o qual'è la materia di questa impressione. Di sicuro, sembra che sareste allora più degno di riso che di risposta. E quando voi proseguite: « se questa marca non è punto differente dall'opera, voi siete, dunque, voi stesso un'idea, voi non siete niente altro che una maniera di pensare, voi siete e la marca impressa e il soggetto dell'impressione », ciò non è forse tanto sottile che se, avendo io detto che quell'artificio, pel quale i quadri di Apelle sono distinti dagli altri, non è punto differente dai quadri stessi, voi obbiettaste che questi quadri non sono, dunque, niente altro che un artificio, che non son composti di nessuna materia, e che non sono altro che una maniera di dipingere, ecc.?

E quando, per negare che noi siamo stati fatti ad immagine e somiglianza di Dio, voi dite che « Dio ha, dunque, la forma di un uomo », ed in seguito riportate tutte le cose nelle quali la natura umana è differente dalla divina, siete forse in ciò più sottile che se, per negare che alcuni quadri di Apelle sono stati fatti a somiglianza d'Alessandro, diceste che Alessandro rassomiglia, dunque, a un quadro, e, nondimeno, che i quadri sono composti di legno e di colori, e non di carne, come Alessandro? Poichè non è nell'essenza di un'immagine di essere in tutto simile alla cosa, di cui essa è l'immagine, ma basta che le rassomigli in qualche cosa. Ed è evidentissimo che quella facoltà ammirabile e perfettissima di pensare, che noi concepiamo essere in Dio, è rappresentata da quella che è in noi, benchè molto meno perfetta. E quando voi preferite comparare la creazione di Dio con l'operazione di un Architetto, anzichè con la generazione di un Padre, lo fate senz'alcuna ragione; poichè, benchè queste tre maniere di agire siano totalmente differenti, pertanto la distanza non è tanto grande dalla produzione naturale alla divina, quanto dalla produzione artificiale alla stessa produzione divina. Ma nè voi troverete punto che io abbia detto che vi è tanto rapporto tra Dio e noi, quanto tra un padre ed i suoi figli; nè è vero neppure che non vi è mai nessun rapporto tra l'operaio e la sua

opera, come è manifesto quando un pittore fa un quadro che gli rassomiglia.

Ma con quanto poca fedeltà riferite le mie parole, quando fingete che io abbia detto che « concepisco questa rassomiglianza che ho con Dio pel fatto che conosco di essere una cosa incompleta e dipendente », visto che, al contrario, non ho detto ciò che per mostrare la differenza che è fra Dio e noi, per paura che non si credesse ch'io volessi agguagliare gli uomini a Dio e la creatura al Creatore! Poichè in quel luogo stesso ho detto che non soltanto concepivo di essere in questo molto inferiore a Dio, e che aspiravo, nondimeno, a cose maggiori di quelle che avessi, ma anche che queste più grandi cose alle quali aspiravo si trovavano in Dio attualmente ed in una maniera infinita, ma, nondimeno, in me trovavo qualcosa di simile ad esse, poichè osavo, in certo modo, aspirarvi.

Infine, quando dite « che v'è ragione di stupirsi, perchè il resto degli uomini non ha su Dio gli stessi pensieri che ho io, poichè egli ha impresso in essi la sua idea tanto bene quanto in me », è lo stesso che se vi stupiste del fatto che, tutti avendo la nozione del triangolo, non tutti, nondimeno, vi notano egualmente tante proprietà, e vi sono, anzi, alcuni che gli attribuiscono falsamente molte cose.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Quarta Meditazione.

1. Io ho già spiegato abbastanza qual'è l'idea che noi abbiamo del nulla, ed in che modo partecipiamo del non-essere, chiamando negativa questa idea, e dicendo che ciò non vuol dire null'altro, se non che noi non siamo l'Essere sovrano, e che ci mancano più cose. Ma voi cercate delle difficoltà dappertutto dove non ce ne sono.

E quando dite « che tra le opere di Dio ne veggo alcune che non sono del tutto compiute », voi asserite una

cosa che non ho scritto in nessun posto, e che non pensai mai; ma solamente ho detto che se certe cose fossero considerate, non come appartenenti a tutto questo Universo, ma come dei tutti distaccati e delle cose particolari, allora esse potrebbero sembrare imperfette.

Tutto quello che voi portate in seguito per la causa finale, deve riferirsi alla causa efficiente: così, da quell'uso ammirabile di ogni parte nelle piante e negli animali, ecc., è giusto ammirare la mano di Dio che le ha fatte, e conoscere e glorificare l'operaio con l'esame delle sue opere, ma non indovinare per qual fine egli ha creato ogni cosa. E benchè, in materia di Morale, dove è sovente permesso usare di congetture, sia talvolta una cosa pia di considerare qual fine possiamo congetturare che Dio s'è proposto nel governo dell'Universo, certamente in Fisica, ove tutte le cose debbono essere appoggiate da solide ragioni, ciò sarebbe futile. E non si può fingere che vi siano degli scopi più facili a scoprire gli uni che gli altri; poichè essi son tutti egualmente nascosti nell'abisso imperscrutabile della sua saggezza. E voi non dovete neppure fingere che non v'è assolutamente nessun uomo, che possa comprendere le altre cause; poichè non ve n'è nessuna, che non sia molto più facile a conoscere che quella dello scopo, che Dio s'è prefisso. Ed anzi quelle che voi arrecate per servir d'esempio della difficoltà che vi è, non sono sì difficili, che io non sappia che v'è qualcuno che si lusinga di conoscerle. Infine, poichè mi domandate così ingenuamente « quali idee io credo che il mio Spirito avrebbe avuto di Dio e di sè stesso, se, dal momento che è stato infuso nel corpo, vi fosse restato fino ad ora con gli occhi chiusi, le orecchie tappate, e senza usare punto degli altri sensi », vi rispondo con eguale franchezza e lealtà che (dato che supponiamo che esso non sarebbe stato nè impedito, nè aiutato dal corpo a pensare ed a meditare) non dubito punto che avrebbe avuto le stesse idee che ne ha adesso, se non che le avrebbe avute molto più chiare e più pure; poichè i sensi lo impediscono in molte occorrenze, e non lo aiutano in nulla

per concepirle. E, di fatto, non v'è nulla che impedisca a tutti gli uomini di riconoscere egualmente che hanno in sè queste stesse idee, se non perchè sono d'ordinario troppo occupati nella considerazione delle cose corporali.

II. Voi prendete dappertutto qui male a proposito « essere soggetto all'errore » come una imperfezione positiva, benchè, nondimeno, sia solamente, principalmente a confronto di Dio, una negazione di una maggior perfezione nelle creature. E la comparazione dei Cittadini di una Repubblica non quadra con le parti dell'Universo; poichè la malizia dei Cittadini, in quanto riferita alla Repubblica, è qualche cosa di positivo; ma non è mica lo stesso del fatto che l'uomo è soggetto all'errore, cioè che non ha tutte sorta di perfezioni, avuto riguardo al bene dell'Universo. Ma la comparazione può esser meglio stabilita tra colui che volesse che il corpo umano fosse tutto coperto di occhi, affinchè ne sembrasse più bello, poichè non v'è punto in esso parte più bella dell'occhio, e colui che pensa che non dovrebbero punto esserci creature al mondo che non fossero esenti da errore, cioè che non fossero interamente perfette.

Di più, quel che voi supponete in seguito non è punto vero, cioè « che Dio ci destina a delle opere cattive, e che ci dà delle imperfezioni, ed altre cose simili ». Come anche non è vero che « Dio abbia dato all'uomo una facoltà di giudicare incerta, confusa ed insufficiente per quelle poche cose, che egli ha voluto sottomettere al suo giudizio ».

III. Volete che vi dica, in poche parole, « a che cosa può estendersi la volontà, che passi i limiti dell'intelletto? » È, in una parola, a tutte le cose, ove accade che erriamo. Così, quando voi giudicate che lo Spirito è un corpo sottile e delicato, voi potete bensì, in verità, concepire che è uno Spirito, cioè una cosa che pensa, ed anche che un corpo delicato è una cosa estesa; ma che la cosa che pensa e quella che è estesa siano una stessa cosa, di sicuro voi non lo concepite punto, ma solamente lo volete credere, perchè l'avete creduto di già per lo innanzi, e non vi partite facilmente dalle vostre opinioni, e non lasciate volentieri i

vostri pregiudizii. Così, quando giudicate che un frutto, che per avventura è avvelenato, sarà buono come vostro alimento, voi concepite, in verità, benissimo che il suo odore, il suo colore ed anche il suo gusto sono piacevoli; ma non concepite punto per questo che quel frutto vi debba essere utile, se ne fate il vostro alimento; ma, poichè volete così, giudicate in tal modo. E così confesso bene che noi non vogliamo nulla, di cui non concepiamo in qualche modo qualche cosa, ma nego che il nostro intendere e il nostro volere siano d'uguale estensione; poichè è certo che noi possiamo volere molte cose d'una stessa cosa, e, nondimeno, possiamo non conoscerne che pochissimo. E quando non giudichiamo bene, non per questo vogliamo male, ma forse qualche cosa di cattivo; ed anzi si può dire che noi non concepiamo male nessuna cosa, ma solamente che si dice che concepiamo male, quando giudichiamo di concepire qualche cosa di più di quanto in effetti concepiamo.

Sebbene quello che negate in seguito, riguardo all'indifferenza della volontà, sia di per sè evidentissimo, non voglio, tuttavia, intraprendere di provarvelo; poichè ciò è tale, che ognuno deve piuttosto risentirlo e sperimentarlo in sè stesso, che persuadersene per ragionamento; e certo non è meraviglia se nella parte che voi rappresentate, e vista la naturale sproporzione che è tra la carne e lo spirito, sembra che non facciate attenzione e non notiate la maniera, con la quale lo Spirito agisce dentro di sè. Non siate, dunque, libero, se così vi piace; per me, io godrò della mia libertà, poichè non soltanto la risento in me stesso, ma veggo anche che, avendo disegno di combatterla, invece di opporle buone e solide ragioni, voi vi contentate semplicemente di negarla. E forse troverò maggior credito io nello spirito degli altri, asserendo quello che ho sperimentato, e di cui ciascuno può anche far prova in sè stesso, che non voi, che negate una cosa pel fatto solo che non l'avete forse mai sperimentata. E, nondimeno, è facile giudicare dalle vostre proprie parole che voi l'avete talvolta provata: poichè, dove negate che « noi possiamo evitare di cadere in

errore »; perchè non ammettete che la volontà si porti a qualche cosa senza esservi determinata dall'intelletto, colà stesso concedete che « noi possiamo impedirci e guardarci dal perseverarvi », il che non può in alcun modo accadere senza questa libertà che la volontà ha di portarsi qua o là, senz'attendere la determinazione dell'intelletto, la quale, nondimeno, voi non volevate riconoscere. Poichè, se l'intelletto ha una volta determinato la volontà a fare un falso giudizio, vi domando, quando la volontà comincia per la prima volta a badare di non perseverare nell'errore, chi è che la determina a ciò? Se è essa stessa, dunque essa può portarsi verso qualcosa senza esservi determinata dall'intelletto, e, nondimeno, questo voi negavate testè, e questo forma ancora adesso tutto il soggetto della nostra disputa; che se essa è determinata dall'intelletto, dunque non è essa che si tiene in guardia, ma soltanto accade che, come si portava prima verso il falso che le era proposto dall'intelletto, egualmente per caso si porta ora verso il vero, perchè è l'intelletto che glielo propone. Ma, inoltre, vorrei ben sapere quale, secondo voi, è la natura del falso, e come credete che esso può essere l'oggetto dell'intelletto. Poichè, per me, che per falso non intendo niente altro che la privazione del vero, trovo esservi una totale ripugnanza che l'intelletto apprenda il falso sotto la forma o l'apparenza del vero, ciò che, nondimeno, sarebbe necessario, se fosse esso a determinare la volontà ad abbracciare il falso.

IV. Per quanto riguarda il frutto di queste Meditazioni, mi sembra di aver avvertito abbastanza nella Prefazione, che credo abbiate letta, che esso non sarà grande per quelli che, non preoccupandosi di comprendere l'ordine ed il legame delle mie ragioni, cercheranno soltanto di trovare ad ogni occasione motivi di disputa. E quanto al metodo che c'insegna a poter discernere le cose, che concepiamo di fatto chiaramente, da quelle che crediamo solamente di concepire con chiarezza e distinzione, benchè io creda di averlo insegnato con molta chiarezza, come già ho detto, non oserei, nondimeno, promettermi che possano facilmente com-

prenderlo quelli che lavorano sì poco a spogliarsi dei loro pregiudizii, da lamentarsi « ch'io sia stato troppo prolisso ed esatto » a mostrare il mezzo di disfarsene.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Quinta Meditazione.

I. Poichè, dopo aver qui riportato alcune delle mie parole, voi aggiungete che è tutto quello che io ho detto riguardo alla questione proposta, sono obbligato di avvertire il Lettore che voi non avete badato abbastanza alla continuità e legame di quello che ho scritto; poichè credo che essa è tale che, per la prova di ogni questione, tutte le cose che la precedono vi contribuiscono, ed anche una gran parte di quelle che la seguono: sì che non sapreste riportare fedelmente tutto quello che ho detto di qualche questione, se non riportate in pari tempo tutto quello che ho scritto delle altre.

Quanto a ciò che voi dite, che « vi sembra duro di vedere stabilire qualcosa d'immutabile e d'eterno diverso da Dio », avreste ragione, se si trattasse d'una cosa esistente, ovvero solamente se stabilissi qualcosa di talmente immutabile, che la sua immutabilità stessa non dipendesse da Dio. Ma, proprio come i Poeti immaginano che i destini sono stati, bensì, fatti ed ordinati da Giove, ma che, dopo che sono stati stabiliti una volta da lui, s'è lui stesso obbligato a serbarli, così pure io non credo, in verità, che le essenze delle cose, e quelle verità Matematiche che se ne possono conoscere, siano indipendenti da Dio, ma, nondimeno, credo che, poichè Dio ha voluto così ed ha disposto così, sono immutabili ed eterne; ora, che ciò vi sembri duro o molle, m'importa pochissimo; per me, basta che sia vero.

Quello che voi allegate in seguito contro gli universali dei Dialettici non mi riguarda punto, poichè li concepisco in una maniera tutta diversa da essi.

Ma per quel che riguarda le essenze che conosciamo chiaramente e distintamente, come son quella del Triangolo o di qualche altra figura Geometrica, vi farò facilmente confessare che le idee di quelle che sono in noi non son punto state tratte dalle cose singolari; poichè quello che vi muove qui a dire che esse sono false è soltanto perchè non si accordano con l'opinione da voi concepita della natura delle cose.

Ed anche un po' dopo voi dite che « l'oggetto delle pure Matematiche, come il punto, la linea, la superficie e gl'indivisibili che ne sono composti, non possono avere alcuna esistenza fuori dell'intelletto », donde segue necessariamente che non vi è mai esistito nessun triangolo al mondo, e nulla di tutto quanto noi concepiamo appartenere alla natura del triangolo, o a quella di qualche altra figura di Geometria, e quindi che le essenze di queste cose non sono punto state tratte dalle cose esistenti. Ma — voi dite — esse sono false. Sì, secondo la vostra opinione, poichè voi supponete che la natura delle cose è tale, che esse non possono esserle conformi. Ma se non sostenete anche che tutta la Geometria è falsa, voi non potreste negare che se ne dimostrano molte verità, che, non cambiando mai ed essendo sempre le stesse, non senza ragione son chiamate immutabili ed eterne.

Ma dal fatto che esse non sono forse conformi all'opinione che voi avete della natura delle cose, e neppure a quella che Democrito ed Epicuro hanno costruito e composto con atomi, ciò non è, a loro riguardo, che una denominazione esteriore, che non cagiona in esse alcun cambiamento; e, nondimeno, non si può dubitare che esse non siano conformi a quellà vera natura delle cose, che è stata fatta e costruita dal vero Dio; non che vi siano nel mondo delle sostanze che abbiano lunghezza senza larghezza, o larghezza senza profondità; ma perchè le figure Geometriche non sono considerate come sostanze, ma solo come dei termini, sotto i quali è contenuta la sostanza. Tuttavia, io non sono d'accordo che le idee di queste figure ci siano mai cadute sotto i sensi, come si

crede ordinariamente; poichè, sebbene sia fuori dubbio che nel mondo possano essercene di quelle che i Geometri considerano, nego, tuttavia, che ve ne siano attorno a noi, se non forse così piccole da non fare nessuna impressione sui nostri sensi: poichè sono d'ordinario composte di linee rette, ed io non credo che mai abbia toccato i nostri sensi qualche parte d'una linea, che fosse veramente retta. Così, quando noi veniamo a guardare attraverso ad una lente quelle che ci erano sembrate le più diritte, le vediamo tutte irregolari, e curvate da tutte le parti come le onde. E quindi, quando noi abbiamo per la prima volta visto nella nostra infanzia una figura Triangolare tracciata sulla carta, questa figura non ha potuto insegnarci in che modo bisognava concepire il Triangolo Geometrico, perchè essa non lo rappresentava meglio di quanto un cattivo disegno rappresenti un'immagine perfetta. Ma poichè l'idea vera del Triangolo era già in noi, ed il nostro spirito la poteva più facilmente concepire della figura meno semplice, o più complessa, di un Triangolo dipinto, di lì viene che, avendo visto quella figura composta, noi non l'abbiamo concepita essa stessa, ma, piuttosto, il vero Triangolo. Precisamente come quando gettiamo gli occhi sopra una carta, ove vi sono dei tratti, che son disposti e ordinati in tal modo da rappresentare la faccia d'un uomo, allora questa vista eccita in noi non tanto l'idea di questi stessi tratti, quanto quella d'un uomo: ciò che non accadrebbe così, se la faccia d'un uomo non ci fosse conosciuta d'altronde, e se noi non fossimo più abituati a pensare ad essa che non ai suoi tratti, che assai spesso non sapremmo nemmeno distinguere gli uni dagli altri, quando ne siamo un po' lontani. Così, certo, non potremmo mai conoscere il Triangolo Geometrico da quello che vediamo tracciato sulla carta, se il nostro spirito non ne avesse in altro modo avuto l'idea.

II. Io non capisco qui di che genere di cose voi volete che sia l'esistenza, nè perchè non può anch'essa esser detta una proprietà, come l'onnipotenza, prendendo il nome di proprietà per ogni sorta d'attributo, o per tutto quello che

può essere attribuito ad una cosa, secondo che, di fatti, esso dev'essere qui preso. Ma, di più, l'esistenza necessaria è veramente in Dio una proprietà, presa nel senso meno esteso, poichè essa conviene a lui solo, ed in lui solamente fa parte dell'essenza. Ecco anche perchè l'esistenza del triangolo non dev'essere comparata con l'esistenza di Dio, poichè essa ha manifestamente in Dio un altro rapporto con l'essenza che non ha nel triangolo. Ed io non commetto in questo l'errore, che i Logici chiamano una petizione di principio, quando pongo l'esistenza tra le cose che appartengono all'essenza di Dio, più che quando, tra le proprietà del triangolo, pongo l'uguaglianza della grandezza dei suoi tre angoli con due retti. Non è vero neppure che l'essenza e l'esistenza in Dio, come anche nel triangolo, possono essere concepite l'una senza dell'altra, perchè Dio è il suo essere, e non il triangolo. E, nondimeno, non nego che l'esistenza possibile non sia una perfezione nell'idea del triangolo, come l'esistenza necessaria è una perfezione nell'idea di Dio, poichè ciò la rende più perfetta di quanto non siano le idee di tutte quelle Chimere, che noi supponiamo non poter essere prodotte. E quindi voi non avete in nulla diminuito la forza del mio argomento, e restate sempre ingannato da quel sofisma, che dite essere stato sì facile a risolvere. Quanto a quello che aggiungete in seguito, vi ho già assai sufficientemente risposto; e v'ingannate grandemente, quando dite che non si dimostra l'esistenza di Dio, come si dimostra che ogni triangolo rettilineo ha i suoi tre angoli uguali a due retti; poichè la ragione è la stessa in tutti e due, tranne che la dimostrazione che prova l'esistenza in Dio è molto più semplice ed evidente dell'altra. Infine, passo sotto silenzio il resto, poichè, quando dite che io non spiego abbastanza le cose, e che le mie prove non sono convincenti, credo che a miglior titolo si potrebbe dire lo stesso di voi e delle vostre.

III. Contro tutto quello che riportate qui di Diagora, di Teodoro, di Pitagora e di molti altri, vi oppongo gli Scettici, che revocavano in dubbio anche le dimostrazioni

di Geometria, ed io sostengo che non l'avrebbero fatto, se avessero conosciuto Dio a dovere. Ed anche il fatto che una cosa sembra vera a più persone non prova che questa sia più notoria e manifesta che un'altra, ma bensì lo prova il fatto che quelli che hanno sufficiente conoscenza dell'una e dell'altra riconoscono che l'una è conosciuta prima, ed è più evidente e certa, dell'altra.

Delle cose che sono state obbiettate contro la Sesta Meditazione.

I. Io ho già per lo innanzi confutato quello che voi qui negate, cioè che « le cose materiali, in quanto sono l'oggetto delle Matematiche pure, possano avere esistenza alcuna ». Per quanto riguarda l'intellezione di un Chiliogono, non è punto vero che essa sia confusa, poichè se ne possono dimostrare con tutta chiarezza e distinzione molte cose, ciò che non si potrebbe fare in nessun modo, se non lo si conoscesse che confusamente, o, come dite, se non se ne conoscesse che il nome; ma è certissimo che noi lo concepiamo chiarissimamente tutto quanto e tutto in una volta, benchè non lo possiamo immaginare con eguale chiarezza: donde è evidente che le facoltà d'intendere e d'immaginare non differiscono soltanto secondo il più e il meno, ma come due maniere di agire totalmente differenti. Poichè nell'intellezione lo spirito non si serve che di sè stesso, mentre nell'immaginazione contempla qualche forma corporale; e benchè le figure Geometriche siano affatto corporali, nondimeno non bisogna credere che quelle idee, che servono a farcele concepire, siano anch'esse tali, quando non cadono punto sotto l'immaginazione. Ed infine non può essere degno che di voi, o carne, pensare che « le idee di Dio, dell'Angelo e dell'anima dell'uomo siano corporali o quasi corporali, essendo state tratte dalla forma del corpo umano e di alcune altre cose semplicissime, leggerissime e assai im-

percettibili ». Poichè chiunque si rappresenta Dio in tal modo, o anche lo spirito umano, cerca d'immaginare una cosa che non è assolutamente immaginabile, e non si figura altro che un'idea corporale, cui attribuisce falsamente il nome di Dio o di Spirito; poichè nella vera idea dello Spirito non v'è contenuto null'altro che il solo pensiero con tutti i suoi attributi, tra i quali non ve n'ha alcuno che sia corporale.

II. Voi fate vedere qui chiaramente che vi appoggiate solamente sui vostri pregiudizii, senza mai disfarvene, poichè non volete che abbiamo il menomo sospetto di falsità per le cose, ove mai ne abbiamo notato alcuna; e per questo dite « che quando guardiamo da vicino, e tocchiamo quasi con mano una torre, siamo certi che essa è quadrata, se ci sembra tale; e, quando siamo in effetti svegliati, non possiamo dubitare se vegliamo o sogniamo », ed altre cose simili; poichè voi non avete ragione alcuna di credere che abbiate mai con sufficiente accuratezza esaminato ed osservato tutte le cose, nelle quali può accadere che erriate; e forse non sarebbe difficile mostrare che v'ingannate talvolta in cose, che ammettete così come vere e certe. Ma quando voi finite là col dire « che, almeno, non si può dubitare che le cose non ci appaiano come sono », venite a quello che ho detto; poichè ciò stesso è detto espressamente nella mia seconda Meditazione; ma qui si parlava della verità delle cose che sono fuori di noi, sul che non veggo che abbiate nulla detto di vero.

III. Io non mi fermo qui su cose che avete tante volte ribattuto, e che ripetete ancora in questo luogo così vanamente: per esempio, che vi sono molte cose da me asserite senza prova, che io affermo, nondimeno, di aver dimostrato con tutta evidenza; come anche che ho solamente voluto parlare del corpo grossolano e palpabile, quando ho escluso il corpo dalla mia essenza; benchè, nondimeno, il mio disegno sia stato di escluderne ogni specie di corpo, per piccolo e sottile che possa essere, ed altre cose simili; poichè che s'ha a rispondere a tante parole dette ed asserite senza niun ragionevole fondamento, se non negarle semplicemente?

Dirò, nondimeno, di sfuggita che vorrei ben sapere su che vi fondate per dire che ho piuttosto parlato del corpo massiccio e grossolano che del corpo sottile e delicato. È, dite, perchè ho detto « che io ho un corpo cui sono congiunto », ed anche « che è certo che io, cioè la mia anima, è distinta dal mio corpo », ove confesso che non veggo perchè queste parole non potrebbero egualmente bene riferirsi al corpo sottile ed impercettibile, quanto a quello che è più grossolano e palpabile; e non credo che quel pensiero possa venire in mente ad un altro che voi. Del resto, ho fatto vedere chiaramente nella seconda Meditazione che lo spirito poteva essere concepito come una sostanza esistente, anche prima che sapessimo se v'è al mondo qualche vento, qualche fuoco, qualche vapore, qualche aria, o qualsiasi altro corpo, per sottile e delicato che possa essere; ma quanto a sapere se veramente esso era differente dal corpo, ho detto in quel punto che non era là il luogo di trattarne. Il che avendo riservato per questa sesta Meditazione, è là anche dove ne ho ampiamente trattato, e dove ho deciso questa questione con una fortissima e vera dimostrazione. Ma voi, al contrario, confondendo la questione che concerne il modo in cui lo spirito può essere concepito, con quella che riguarda ciò che esso è in effetti, non rendete manifesto altro, se non che non avete compreso nulla distintamente di tutte queste cose.

IV. Voi domandate qui « in che modo io credo che la specie o l'idea del corpo, che è esteso, può essere accolta in me, che sono una cosa inestesa ». Io rispondo a questo che niuna specie corporale è accolta nello spirito, ma che la concezione o intellezione pura delle cose, sia corporali, sia spirituali, si fa senza nessuna immagine o specie corporale; e quanto all'immaginazione, che non può essere se non delle cose corporali, è vero che, per formarne una, v'è bisogno d'una specie che sia un vero corpo, ed alla quale lo spirito si applichi, ma non che sia accolta nello spirito. Quel che voi dite dell'idea del Sole, che un cieco nato forma sulla semplice conoscenza che ha del suo calore, si può

facilmente confutare; poichè quel cieco può bensì avere un'idea chiara e distinta del Sole come d'una cosa che riscalda, benchè non ne abbia l'idea come d'una cosa che rischiara ed illumina. E senza ragione voi mi paragonate a quel cieco; innanzi tutto, perchè la conoscenza d'una cosa che pensa si estende molto più lontano di quella di una cosa che riscalda, anzi è più ampia di quelle che abbiamo di qualsiasi altra cosa, come ho mostrato a suo luogo; ed anche perchè non v'ha nessuno che possa mostrare che quest'idea del Sole, che forma quel cieco, non contiene tutto quel che può conoscersi di esso, tranne colui che, essendo dotato del senso della vista, conosce, oltre di ciò, la sua figura e la sua luce; ma, quanto a voi, non soltanto voi non ne sapete più di me riguardo allo Spirito; ma non ci vedete tutto quello che ci vedo io; sì che, in questo, siete voi piuttosto che rassomigliate ad un cieco; ed io non posso, tutt'al più, a vostro riguardo, esser chiamato che losco o poco chiaroveggente, con tutto il resto degli uomini. Del resto, io non ho aggiunto che lo spirito è affatto inesteso per ispiegare che cosa esso è e far conoscere la sua natura, ma soltanto per avvertire che quelli s'ingannano, che pensano che esso sia esteso. Proprio come, se se ne trovassero di quelli che volessero dire che Bucefalo è una musica, non invano e non senza ragione questo sarebbe negato da altri. E veramente, in tutto quello che voi aggiungete qui per provare che lo spirito ha estensione, poichè, voi dite, si serve del corpo, che è esteso, mi sembra che non ragioniate meglio che se, perchè Bucefalo nitrisce, e così emette dei suoni, che possono essere riferiti alla musica, traeste questa conseguenza, che Bucefalo è, dunque, una musica. Poichè, sebbene lo spirito sia unito a tutto il corpo, non ne segue di là che sia esteso per tutto il corpo, perchè non è proprietà dello spirito d'essere esteso, ma solamente di pensare. Ed esso non concepisce l'estensione per mezzo di una specie estesa che sia in lui, benchè l'immagini volgendosi ed applicandosi ad una specie corporale che è estesa, come ho detto prima. Ed infine non è necessario che lo spirito

sia dell'ordine e della natura del corpo, benchè abbia la forza o la facoltà di muovere il corpo (1).

V. Quello che dite qui, riguardo all'unione dello spirito col corpo, è simile alle difficoltà precedenti. Voi non obbiettate proprio nulla contro i miei ragionamenti, ma proponete soltanto i dubbii, che sembrano seguirvi dalle mie conclusioni, benchè, in effetti, essi non vi vengano in mente, se non perchè volete sottomettere all'esame dell'immaginazione cose che, di loro natura, non sono punto soggette alla sua Giurisdizione. Così, quando volete paragonare qui la mescolanza che accade del corpo e dello spirito con quella di due corpi mescolati assieme, mi basta rispondere che non deve istituirsi fra queste cose nessun paragone, perchè sono di due generi totalmente differenti, e non bisogna immaginarsi che lo spirito abbia delle parti, benchè concepisca delle parti nel corpo. Poichè, chi v'ha insegnato che tutto quanto lo spirito concepisce dev'essere di fatto in lui? Certamente, se ciò fosse, quando esso concepisce la grandezza dell'Universo, avrebbe anche in sè questa grandezza, e così non sarebbe solamente esteso, ma sarebbe anche più grande di tutto il mondo.

VI. Voi non dite nulla qui che mi sia contrario, e non perciò meno parlate molto; dal che il Lettore può appren-

---

(1) In un *pamphlet* contro Descartes e contro Heereboord, discepolo di lui, intitolato *Statera Philosophiae Cartesianae*, 1650, Revius ci fa conoscere le strane vicende di questo passo relativo a Bucefalo. Nel n. IV delle obbiezioni alla sesta *Meditazione*, Gassend aveva scritto: « *Ergone clara distinctaque erit Bucephali idea, si quis saltem de Bucephalo norit, quod* MUSCA *non sit?* », e così fu stampato nelle due edizioni latine delle *Meditazioni*, del 1641 e del 1642. Ma Descartes invece di *musca* lesse *musica*, e rispose in conformità della sua interpetrazione, come sopra si vede. Nella *Disquisitio* (p. 305) Gassend lo avvertì benevolmente dell'errore, ma Descartes non si curò dell'avvertenza, e nella traduzione francese del 1647 lasciò correre *mouche* nel testo di Gassend e *musique* nel suo, con quel che segue, di cui sopra diamo la traduzione. Su questo, in verità strano, errore di Descartes e sulla pertinacia di lui a non correggerlo Revius fa i più allegri commenti, e termina esclamando:

Fabula suppositam narrat pro virgine cervam,
At nunc pro MUSCA MUSICA *supposita est.*

(*Statera Philosophiae Cartesianae*, pp. 231-4). (*N. d. T.*).

dere che non deve giudicarsi della forza dei vostri ragionamenti dalla prolissità delle vostre parole.

Fin qui lo spirito ha discorso con la carne, e, com'era ragionevole, in molte cose non ha seguito le sue opinioni. Ma ora levo la maschera, e riconosco di parlare veramente al signor Gassendi, uomo tanto commendevole per l'integrità dei suoi costumi ed il candore del suo animo, quanto per la profondità e sottigliezza della sua dottrina, del quale l'amicizia mi sarà sempre carissima; così protesto, ed egli stesso può saperlo, ch'io ricercherò sempre, per quanto mi sarà possibile, le occasioni di acquistarla. Ecco perchè lo supplico di non trovar malfatto se, confutando le sue Obbiezioni, ho usato della libertà ordinaria ai Filosofi, come anche da parte mia lo assicuro che non v'ho trovato nulla, che non mi sia stato assai grato; ma, sopratutto, sono stato incantato che un uomo del suo merito, in un discorso sì lungo e sì accuratamente limato, non abbia portato alcun ragionamento che abbia potuto distruggere e rovesciare i miei, e che non abbia neppure opposto alle mie conclusioni nulla, cui non mi sia stato facilissimo rispondere.

Lettera del signor Des-Cartes al signor C. L. R.[1],

CHE SERVE DI RISPOSTA AD UNA RACCOLTA DELLE PRINCIPALI ISTANZE FATTE DAL SIGNOR GASSENDI CONTRO LE PRECEDENTI RISPOSTE.

[12 gennaio 1646].

Signore,

Vi sono molto obbligato perchè, vedendo che io ho trascurato di rispondere al grosso Libro d'istanze, che l'Autore delle quinte Obbiezioni ha pubblicato contro le mie Risposte, avete pregato alcuni dei vostri amici di raccogliere i più forti argomenti di questo libro, e m'avete inviato l'estratto ch'essi ne han fatto. Voi avete avuto in questo maggior cura della mia reputazione che me stesso; poichè vi assicuro che m'è indifferente d'essere stimato o sprezzato da quelli, che simili ragioni avrebbero potuto persuadere. I migliori ingegni di mia conoscenza, che han letto il suo libro, m'hanno attestato che non vi avevano trovato nulla che li facesse meditare; ed essi soli io desidero soddisfare. Io so che il più degli uomini nota meglio le apparenze che la verità, e giudica più spesso male che bene; ecco perchè non credo che la loro approvazione valga la pena che io faccia tutto quello che potrebbe essere utile per acquistarla. Ma non perciò meno sono assai lieto della raccolta che m'avete inviata, e mi sento obbligato di rispondervi, piuttosto per riconoscenza del lavoro dei vostri amici,

---

(1) Clerselier. (*N. d. T.*).

che per la necessità della mia difesa; poichè credo che quelli che si son presi la fatica di farla debbono adesso giudicare, come me, che tutte le obbiezioni che contiene questo libro non sono fondate che su alcune parole male intese o alcune ipotesi che son false; visto che tutte quelle che essi hanno notato sono tali, e, nondimeno, sono stati sì diligenti da aggiungerne anche alcune, che non mi ricordo punto di avervi letto.

Essi ne notano tre contro la prima Meditazione, cioè: « 1. Che io chieggo una cosa impossibile, volendo che si lasci ogni sorta di pregiudizii. 2. Che, credendo di lasciarli, ci si riveste di altri pregiudizii, che sono più nocivi. 3. E che il metodo di dubitare di tutto, che ho proposto, non può servire a trovare nessuna verità ».

La prima delle quali è fondata sul fatto che l'Autore di questo libro non ha considerato che la parola pregiudizio non si estende punto a tutte le nozioni che sono nel nostro spirito, delle quali confesso essere impossibile disfarsi, ma soltanto a tutte le opinioni, che i giudizii da noi fatti per lo innanzi han lasciato nella nostra credenza. E poichè è un'azione della volontà giudicare o non giudicare, come ho spiegato a suo luogo, è evidente che essa è in nostro potere: poichè, infine, per disfarsi di ogni sorta di pregiudizii, non bisogna altro che risolversi a nulla affermare o negare di tutto quello che si era affermato o negato per lo innanzi, se non dopo averlo da capo esaminato, benchè, nondimeno, si continui a ritenere nella memoria tutte le stesse nozioni. Io ho detto, nondimeno, che v'era della difficoltà a cacciar così fuori della propria credenza tutto quel che vi si era messo per lo innanzi, parte perchè è d'uopo avere qualche ragion di dubitare prima di determinarcisi: ed ecco perchè ho proposto le principali nella mia prima Meditazione; e parte anche perchè, per quanto ci si sia risoluti a nulla negare o affermare, ce ne dimentichiamo facilmente dopo, se non lo si è fortemente impresso nella memoria: ecco perchè ho desiderato che ci si pensasse con cura.

La seconda Obbiezione non è che un'ipotesi manifesta-

mente falsa; poichè, sebbene io abbia detto che bisognava anche sforzarsi di negare le cose che si erano troppo affermate per lo innanzi, ho con tutta chiarezza limitato che ciò non doveva farsi che mentre si era attenti a cercare qualcosa di più certo di tutto quello che si potrebbe così negare, durante il qual tempo è evidente che non ci si saprebbe rivestire di nessun pregiudizio che sia nocivo.

Anche la terza non contiene altro che un cavillo; poichè, sebbene sia vero che il solo dubbio non basta a stabilire nessuna verità, non perciò meno è utile a preparare lo spirito per stabilirne in seguito, ed a questo soltanto io l'ho impiegato.

Contro la seconda Meditazione i vostri amici notano sei cose.

La prima è che, dicendo: *io penso, dunque sono,* l'Autore delle Istanze vuole ch'io supponga questa maggiore: *colui che pensa, è;* e così che io abbia già sposato un pregiudizio. Nel che egli abusa di bel nuovo della parola p r e g i u d i z i o; poichè, benchè se ne possa dare il nome a questa proposizione, quando la si pronunzia senza badarci, e si crede soltanto che essa è vera, perchè ci si ricorda di averla giudicata tale per lo innanzi, non si può dire, tuttavia, ch'essa sia un pregiudizio, quando la si esamina, perchè appare sì evidente all'intelletto, ch'esso non potrebbe trattenersi dal credervi, anche se forse sia la prima volta della sua vita che vi pensa, e, per conseguenza, non ne abbia pregiudizio alcuno. Ma l'errore che qui è il più considerevole è che quest'Autore suppone che la conoscenza delle proposizioni particolari debba sempre essere dedotta dalle universali, secondo l'ordine dei sillogismi della Dialettica: nel che mostra di sapere assai poco in che modo la verità si deve ricercare; poichè è certo che, per trovarla, si deve sempre cominciare dalle nozioni particolari, per venire in appresso alle generali, sebbene si possa anche, reciprocamente, dopo aver trovato le generali, dedurne altre particolari. Così, quando s'insegnano a un fanciullo gli elementi della Geometria, non gli si farà punto intendere in generale che

« quando da due quantità uguali si tolgono delle parti uguali i resti rimangono uguali », o che « il tutto è maggiore delle sue parti », se non gli si mostrano degli esempii in casi particolari. Ed è per non aver badato a questo che il nostro Autore s'è ingannato in tanti falsi ragionamenti, di cui ha gonfiato il suo libro; poichè non ha fatto altro che comporre delle false maggiori a suo capriccio, come se io ne avessi dedotto le verità da me spiegate.

La seconda Obbiezione che notano qui i vostri amici è: « Che, per sapere che si pensa, bisogna sapere che cosa è il pensiero; il che io non so punto — dicono essi —, perchè ho negato tutto ». Ma io non ho negato se non i pregiudizii, e non già le nozioni, come questa, che si conoscono senza nessuna affermazione o negazione.

La terza è: « Che il pensiero non può essere senza oggetto, per esempio senza il corpo ». Ove bisogna evitar l'equivoco della parola pensiero, che si può prendere per la cosa che pensa ed anche per l'azione di questa cosa; ora, io nego che la cosa che pensa abbia bisogno d'altro oggetto che di sè stessa per esercitare la sua azione, benchè possa anche estenderla alle cose materiali, quando le esamina.

La quarta: « Che, benchè io abbia un pensiero di me stesso, non so se questo pensiero sia un'azione corporale o un atomo che si muove, piuttosto che una sostanza immateriale ». Dove l'equivoco del nome di pensiero è ripetuto, ed io non ci veggo niente altro se non una questione senza fondamento, e che è simile a questa. Voi giudicate di essere un uomo, perchè percepite in voi tutte le cose, ad occasione delle quali chiamate uomini quelli, in cui esse si trovano; ma che ne sapete voi se non siete un elefante, piuttosto che un uomo, per alcune altre ragioni, che non potete percepire? Poichè, dopo che la sostanza pensante ha giudicato ch'essa è intellettuale, avendo notato in sè tutte le proprietà delle sostanze intellettuali, e non avendo potuto notarvi alcuna di quelle che appartengono al corpo, le si domanda ancora in che modo sa se non è punto un corpo, piuttosto che una sostanza immateriale.

La quinta Obbiezione è simile: « Che, benchè non trovi punto estensione nel mio pensiero, non segue ch'esso sia inesteso, perchè il mio pensiero non è la regola della verità delle cose ». Ed anche la sesta: « Che può essere che la distinzione, che io trovo per mezzo del mio pensiero tra il pensiero ed il corpo, sia falsa ». Ma bisogna particolarmente qui notare l'equivoco che è in queste parole: « il mio pensiero non è la regola della verità delle cose ». Poichè, se si vuol dire che il mio pensiero non dev'essere la regola degli altri, per obbligarli a credere una cosa, perchè io la penso vera, sono interamente d'accordo; ma questo non viene punto qui a proposito, perchè non ho mai voluto obbligare nessuno a seguire la mia autorità, al contrario ho avvertito in varii luoghi che non ci si doveva lasciar persuadere che dalla sola evidenza dei ragionamenti. Di più, se si prende indifferentemente la parola pensiero per ogni specie d'operazione dell'anima, è certo che si possono avere molti pensieri, dai quali non si deve arguire nulla riguardo alla verità delle cose che sono fuori di noi; ma neanche questo viene punto a proposito in questo luogo, ove non si tratta che dei pensieri che sono percezioni chiare e distinte, e dei giudizii che ognuno deve fare per suo conto in seguito a queste percezioni. Ecco perchè, nel senso in cui queste parole debbono essere qui intese, io dico che il pensiero di ciascuno, cioè la percezione o conoscenza, ch'egli ha di una cosa, dev'essere per lui la regola della verità di questa cosa, cioè che tutti i giudizii che ne fa debbono essere conformi a questa percezione per esser buoni. Anche riguardo alle verità della fede, noi dobbiamo percepire qualche ragione, che ci persuada che esse sono state rivelate da Dio, prima di determinarci a credervi; e benchè gl'ignoranti facciano bene a seguire il giudizio dei più capaci riguardo alle cose difficili a conoscere, bisogna, nondimeno, che sia la loro percezione ad insegnar loro ch'essi sono ignoranti, e che quelli, di cui vogliono seguire i giudizii, non lo sono forse tanto, altrimenti farebbero male a seguirli, ed agirebbero piuttosto da automi o da bestie che da uomini. Così è l'errore più

assurdo e più enorme che un Filosofo possa ammettere, voler fare dei giudizii, che non si riferiscono alle percezioni ch'egli ha delle cose; e, tuttavia, non veggo in che modo il nostro Autore potrebbe scusarsi di essere caduto in questo errore, nella maggior parte delle sue obbiezioni, poichè non vuole che ognuno si fermi alla sua propria percezione, ma pretende che si debba piuttosto credere a delle opinioni o fantasie, che gli piace proporci, benchè non le si percepisca in nessun modo.

Contro la terza Meditazione i vostri amici hanno notato: « 1. Che non tutti sperimentano in sè l'idea di Dio. 2. Che, se avessi questa idea, la comprenderei. 3. Che molti han letto i miei ragionamenti, senza punto persuadersene. 4. E che, dal conoscermi imperfetto, non segue punto che Dio sia ». Ma, se si prende la parola idea nella maniera che ho detto assai esplicitamente ch'io la prendevo, senza scusarsi con l'equivoco di quelli che la restringono alle immagini delle cose materiali, che si formano nell'immaginazione, non si saprebbe negare di avere qualche idea di Dio, a meno che non si dica di non intendere quel che significano queste parole: « la cosa più perfetta che possiamo concepire »; poichè questo è ciò che tutti gli uomini chiamano Dio. Ed è spingersi a strane estremità, per la voglia di fare delle obbiezioni, il venire a dire che non s'intende quel che significano le parole, che sono le più ordinarie nella bocca degli uomini. Oltre che è la confessione più empia che si possa fare, il dire di sè stesso, nel senso in cui ho preso la parola idea, che non se ne ha nessuna di Dio; poichè è non soltanto dire che non lo si conosce punto per ragion naturale, ma anche che, nè per la fede, nè per nessun altro mezzo, si potrebbe saper nulla di lui, perchè, se non se ne ha nessuna idea, cioè nessuna percezione che risponda al significato di questa parola Dio, si ha un bel dire che si crede all'esistenza di Dio: è lo stesso che se si dicesse che nulla è, e così si resta nell'abisso dell'empietà e nell'estremo dell'ignoranza.

Quello che essi aggiungono: « Che, se avessi quest'idea,

la comprenderei », è detto senza fondamento. Poichè, siccome la parola comprendere significa qualche limitazione, uno spirito finito non potrebbe comprendere Dio, che è infinito; ma questo non impedisce ch'esso non lo percepisca, come si può ben toccare una montagna, benchè non si possa abbracciarla.

Quello che essi dicono anche dei miei ragionamenti: « Che molti li han letti, senza convincersene punto », può facilmente esser confutato, perchè ve ne sono degli altri, che li han compresi e ne sono stati soddisfatti. Poichè si deve credere più ad un solo, che dice, senza intenzione di mentire, che ha visto o compreso qualche cosa, che non a mille altri che la negano, per ciò solo che non han potuto vederla o comprenderla: come nella scoperta degli Antipodi si è creduto piuttosto alla relazione di alcuni marinai che han fatto il giro della terra, che non a migliaia di Filosofi, che non han creduto che essa fosse rotonda. E poichè essi allegano qui gli Elementi di Euclide, come se fossero facili a tutti, io li prego di considerare che, tra quelli che sono stimati come i più dotti nella Filosofia della Scuola, non ve n'è, di cento, uno che li intenda, e che non ve n'è uno, su diecimila, che intenda tutte le dimostrazioni d'Apollonio o d'Archimede, benchè siano tanto evidenti e tanto certe quanto quelle di Euclide.

Infine, quando essi dicono « che, dal fatto che riconosco in me qualche imperfezione, non segue che Dio sia », non provano nulla; poichè io non l'ho immediatamente dedotto da questo solo, senz'aggiungervi qualche altra cosa, e mi fanno solamente ricordare dell'artificio di questo Autore, che suol troncare i miei ragionamenti, e riportarne solo delle parti, per farli apparire imperfetti.

Io non veggo nulla in tutto quello ch'essi hanno notato riguardo alle altre tre Meditazioni, cui non abbia ampiamente risposto altrove, come a ciò che essi obbiettano: « 1. Che io ho commesso un circolo, provando l'esistenza di Dio da certe nozioni che sono in noi, e dicendo dopo che non si può esser certi di nulla, senza prima sapere che

Dio esiste. 2. E che la sua conoscenza non serve a nulla, per acquistar quella delle verità di Matematica. 3. E che egli può essere ingannatore ». Vedete su questo punto la mia risposta alle seconde obbiezioni, numero 3 e 4, e la fine della seconda parte delle quarte.

Ma essi aggiungono alla fine un pensiero, che io non so che il nostro Autore abbia scritto nel suo libro d'Istanze, benchè sia similissimo ai suoi. « Molti eccellenti ingegni — dicono essi — credono di veder chiaramente che l'estensione Matematica, che io pongo come il principio della mia Fisica, non è null'altro che il mio pensiero, e che non ha, nè può avere, nessuna sussistenza fuori del mio spirito, non essendo che un'astrazione che io faccio del corpo Fisico; e quindi, che tutta la mia Fisica non può essere che immaginaria e finta, come son tutte le pure Matematiche; e che nella Fisica reale delle cose create da Dio c'è bisogno di una materia reale, solida, e non immaginaria ». Ecco l'obbiezione delle obbiezioni, e il riassunto di tutta la dottrina degli eccellenti ingegni che son qui allegati. Tutte le cose che possiamo intendere e concepire non sono, per loro, che immaginazioni e finzioni del nostro spirito, che non possono avere nessuna sussistenza: dal che segue che non v'è nulla che si debba ammettere come vero, tranne ciò che non si può in nessun modo intendere, nè concepire, o immaginare, cioè che bisogna interamente chiudere la porta alla ragione, e contentarsi di essere Scimmia, o Pappagallo, e non più Uomo, per meritare d'essere messo nel numero di quegli eccellenti ingegni. Poichè, se le cose che si possono concepire debbono essere stimate false, pel solo fatto che è possibile concepirle, che resta se non che bisogna ammettere come vere solamente quelle, che non son concepite, e comporne la propria dottrina, imitando gli altri senza sapere perchè li si imita, come fan le Scimmie, e proferendo solo parole, di cui non s'intende punto il significato, come fanno i Pappagalli? Ma io ho di che consolarmi, poichè si congiunge qui la mia Fisica con le pure Matematiche, alle quali sopratutto desidero ch'essa somigli.

Per le due questioni ch'essi aggiungono anche in fine, cioè: « in che modo l'anima muove il corpo, se non è punto materiale? ed in che modo può ricevere le specie degli oggetti corporali? », esse mi dànno qui solamente occasione d'avvertire che il nostro Autore non ha avuto ragione, quando, col pretesto di farmi delle obbiezioni, m'ha proposto una quantità di tali questioni, la soluzione delle quali non era necessaria per la prova delle cose che ho scritto, e che i più ignoranti ne possono fare, in un quarto d'ora, più di quante tutti i dotti non ne saprebbero risolvere in tutta la loro vita: il che è causa che non mi sono preoccupato di rispondere ad alcune. E queste, fra le altre, presuppongono la spiegazione dell'unione ch'è tra l'anima e il corpo, della quale non ho punto ancora trattato. Ma dirò a voi che tutta la difficoltà ch'esse contengono non procede che da una ipotesi che è falsa, e che non può in nessun modo esser provata, cioè che, se l'anima e il corpo sono due sostanze di diversa natura, ciò impedisce loro di poter agire l'una contro l'altra; poichè, al contrario, quelli che ammettono degli accidenti reali, come il calore, la pesantezza e simili, non dubitano punto che questi accidenti possano agire contro il corpo, e, tuttavia, v'è maggior differenza tra essi e lui, cioè fra degli accidenti ed una sostanza, che non fra due sostanze.

Del resto, poichè ho la penna in mano, noterò ancora qui due degli equivoci da me trovati in questo libro d'Istanze, perchè son quelli che mi sembra possano sorprendere più agevolmente i Lettori meno attenti, e desidero con ciò testimoniarvi che, se vi avessi trovato qualche altra cosa che credessi meritar risposta, non l'avrei tralasciata.

La prima è nella pagina 63 (1), dove, poichè ho detto, in un luogo, che, mentre che l'anima dubita dell'esistenza di tutte le cose materiali, essa non si conosce che precisamente, *praecise tantum*, come una sostanza immateriale; e

(1) *Disquisitio Metaphysica*, pp. 62-4, cioè la terza parte dell'*Instantia*, che segue alla *Dubitatio IV in Meditationem II* e *Responsio*. (*N. d. T.*).

sette od otto linee più giù, per mostrare che, con queste parole *praecise tantum,* io non intendo punto un'intera esclusione o negazione, ma solamente un'astrazione dalle cose materiali, ho detto che, ciò nonostante, non si era sicuri che non vi sia nulla nell'anima che sia corporale, benchè non vi si conosca nulla: mi si tratta così ingiustamente, da voler persuadere il Lettore che, dicendo *praecise tantum,* ho voluto escludere il corpo, e così che mi sono contraddetto in seguito, dicendo di non volerlo escludere. Io non rispondo nulla all'accusa che mi si muove in seguito, d'aver supposto qualcosa nella sesta Meditazione, da me non provata per lo innanzi, e così d'aver fatto un paralogismo, poichè è facile conoscere la falsità di quest'accusa, che è troppo comune in tutto questo libro, e che potrebbe farmi sospettare che il suo Autore non avesse agito in buona fede, se non conoscessi il suo animo, e non credessi che egli è stato il primo ad essere sorpreso da una sì falsa credenza.

L'altro equivoco è nella pagina 84 (1), ove egli vuole che *distinguere* ed *abstrahere* siano lo stesso; e, tuttavia, v'è una grande differenza, poichè, distinguendo una sostanza dai suoi accidenti, si deve considerare l'uno e l'altro, ciò che è molto utile per conoscerla; mentre che, se si separa solamente per astrazione questa sostanza dai suoi accidenti, cioè se la si considera da sola senza pensare ad essi, ciò impedisce che la si possa sì ben conoscere, poichè è per mezzo degli accidenti che la natura della sostanza è resa manifesta.

Ecco, Signore, tutto quanto credo dover rispondere al grosso libro d'Istanze; poichè, sebbene contenterei forse di più gli amici dell'Autore, se confutassi tutte le sue Istanze l'una dopo l'altra, credo che non contenterei tanto i miei, che avrebbero motivo di rimproverarmi d'avere speso del tempo in una cosa sì poco necessaria, e così di rendere padroni del mio tempo tutti quelli che volessero perdere il loro a propormi questioni inutili. Ma vi ringrazio delle vostre premure. Addio.

---

(1) *Disquisitio Metaphysica*, p. 84, cioè la prima parte dell'*Instantia*, che segue alla *Dubitatio VII in Meditationem II* e *Responsio*. (*N. d. T.*).

SESTE OBBIEZIONI

FATTE DA VARII TEOLOGI E FILOSOFI (1).

Dopo aver letto con attenzione le vostre Meditazioni e le risposte da voi fatte alle difficoltà, che vi sono state per lo innanzi obbiettate, ci restano ancora nell'animo alcuni scrupoli, di cui è opportuno che ci liberiate.

Il primo è che non sembra che sia un argomento certissimo della nostra esistenza il fatto che pensiamo. Poichè, per esser certo che pensate, voi dovete, innanzi tutto, sapere quale è la natura del pensiero e dell'esistenza; e nell'ignoranza in cui siete di queste due cose, in che modo potete sapere che pensate o che siete? Poichè, dunque,

(1) Delle tre parti, in cui sono divise le *Seste Obbiezioni (Seste Obbiezioni fatte da varii Teologi e Filosofi, Addizione,* e *Alcuni Filosofi e Geometri al signor Descartes)*, la prima e la terza son dovute a un gruppo di filosofi, naturalisti, geometri e teologi parigini, i quali formavano una specie di piccola Accademia, che si riuniva ora presso l'uno, ora presso l'altro di essi, specialmente presso Montmort e Mersenne, e dinanzi alla quale Roberval ebbe un'importante discussione con Descartes sui principii della filosofia cartesiana, allor del viaggio di Descartes a Parigi nell'estate del 1648. Facevano parte di quest'Accademia anche molti componenti il gruppo di dotti da cui furono formulate le *Seconde Obbiezioni*, e il suffragio di essa contava non poco nella formazione della scala dei valori letterarii e scientifici del tempo.

Anche questi Dottori, per mezzo di Mersenne, ebbero conoscenza delle *Meditazioni*, che circolavano manoscritte per Parigi, arricchendosi ogni mese più di obbiezioni e risposte, e fu abbastanza presto che formularono i loro dubbii sulla dottrina in esse contenuta, dubbii che da Mersenne furono subito trasmessi in riassunto a Descartes. Di queste obbiezioni due formeranno più tardi gli *scrupoli* quinto e sesto, altre due, invece, non furono comprese nella redazione definitiva delle *Seste Obbiezioni*, e però gioverà accennarle con le risposte relative, quali ri-

dicendo: *Io penso,* voi non sapete quello che dite, ed aggiungendo: *dunque sono,* non vi capite di più, chè, anzi, non sapete se dite o se pensate qualche cosa, essendo per ciò necessario che voi conosciate di sapere quello che dite, e, di bel nuovo, che sappiate di conoscere di sapere ciò che dite, e così all'infinito, è evidente che non potete sapere se siete, o anche se pensate.

Ma, per venire al secondo scrupolo, quando dite: « Io penso, dunque sono », non potrebbe forse dirsi che voi v'ingannate, « che non pensate punto », ma che siete soltanto mosso, e che quello che attribuite al pensiero non è niente altro che un movimento corporale; nessuno avendo potuto comprendere fin qui il vostro ragionamento,

---

sultano da una lettera di Descartes a Mersenne da Endegeest, del 21 aprile 1641, concepita in tono sdegnoso, anzi che no, per gli autori di esse. « Io ammiro le obbiezioni dei vostri Dottori, cioè che non abbiamo punto certezza, secondo la mia Filosofia, che il prete tiene l'Ostia all'altare, o che abbia dell'acqua per battezzare, ecc. Poichè chi ha mai detto, anche tra i Filosofi della Scuola, che vi fosse mai altra certezza che morale di tali cose? e benchè i Teologi dicano che è di Fede credere che il corpo di GESÙ CRISTO è nell'Eucaristia, non dicono, tuttavia, che sia di Fede credere che esso è in quest'Ostia particolare, se non in quanto si suppone, *ex Fide humana, quod Sacerdos habuerit voluntatem consecrandi, et quod verba pronunciarit, et sit rite ordinatus, et talia quae nullo modo sunt de Fide* ». E più oltre: « Io non ho punto detto, in nessun luogo, che Dio non concorre immediatamente a tutte le cose, ed ho espressamente asserito il contrario nella mia risposta al Teologo [Caterus, autore delle *Prime Obbiezioni*] ». Le altre due obbiezioni e le relative risposte sono in tutto conformi agli *scrupoli* quinto e sesto e risposte relative.

Le *Seste Obbiezioni* furono inviate per esteso dai loro autori, pel tramite di Mersenne, a Descartes solo tra il maggio e il giugno 1641, e non in una volta sola e nella forma in cui le vediamo, sì bene in più frammenti ed a varie riprese. Scrivendo a Mersenne da Endegeest il 16 giugno 1641, Descartes gli diceva: « Io non rispondo punto ancora ai due piccoli fogli di obbiezioni che m'avete inviato, perchè mi dite che le potrò unire a quelle che non ho ancora ricevuto, benchè me le abbiate inviate 8 giorni fa ». E in una successiva lettera da Endegeest del 23 giugno, lo avvertiva che il pacchetto contenente il resto delle obbiezioni ed i fogli G ed H delle prove di stampa delle *Meditazioni* si era smarrito, senza che gli fosse riuscito di ricuperarlo, e lo pregava di rinnovare l'invio dei fogli e delle obbiezioni. Quelli gli furono trasmessi per parte di Mersenne da Huygens (lettera di Huygens a Descartes dal Campo d'Offelen, del 17 luglio 1641), e forse, o con essi, o, più verosimilmente, un po' prima, il resto delle *Seste Obbiezioni*.

Il 22 luglio (?) 1641 Descartes scriveva a Mersenne da Endegeest: « Vi rimando le seste Obbiezioni con le mie Risposte; e poichè queste Obbiezioni sono

col quale pretendete di aver dimostrato che non v'è punto movimento corporale, che possa legittimamente esser chiamato col nome di pensiero? Poichè credete forse di avere in tal modo tagliato e diviso, per mezzo della vostra analisi, tutti i movimenti della vostra materia sottile, da esser sicuro e da poterci convincere, noi che siamo attentissimi, e che crediamo di essere abbastanza chiaroveggenti, che è contradditorio che i nostri pensieri siano diffusi in questi movimenti corporali?

Il terzo scrupolo non è punto differente dal secondo, poichè, sebbene alcuni Padri della Chiesa abbiano creduto con tutti i Platonici che gli Angeli erano corporali, dal che viene che il Concilio di Laterano ha concluso che si poteva

---

di più pezzi, da voi mandatimi a più riprese, io le ho trascritte di mia mano, nella maniera che mi è sembrato che potevano più agevolmente essere unite assieme. Cioè, voi m'avete inviato due nuovi articoli in una delle vostre lettere, uno dei quali ho aggiunto alla fine del quinto punto dopo le parole *non poterit reperire*, come m'avevate detto di fare [cfr. p. 159, dalla linea 3 sino alla fine del quinto *scrupolo*]. E per l'altro, poichè non avevate punto indicato il luogo dove doveva essere, ho trovato a proposito di dividerlo in due parti, e di fare della prima il settimo punto [cfr. a p. 160 tutto il settimo *scrupolo*], e di mettere la seconda alla fine del terzo [cfr. p. 156, probabilmente da linea 8 sino alla fine del terzo *scrupolo*]. Poi, infine, ho trovato una nuova obbiezione nella seconda copia da voi inviatami, della quale ho composto l'ottavo punto [cfr. a pp. 160-1 tutto l'ottavo *scrupolo*] ». Dal che si ricava che le *Seste Obbiezioni*, nella prima parte, non furono redatte ed inviate dai loro autori a Descartes così come ci sono oggi pervenute, ma in più frammenti scuciti e sconnessi, dai quali, aggiungendo e togliendo, congiungendo o disgiungendo, Descartes trasse la serie dei nove *scrupoli*, di cui sopra diamo la traduzione.

La breve *Addizione*, che forma la seconda parte delle *Seste Obbiezioni*, contiene i dubbii mossi alla metafisica cartesiana dal padre De La Barde, dell'Oratorio, e trasmessi a Descartes dall'abbate De Launay, o nella forma in cui ci sono pervenuti, o in altra simile. Infatti, scrivendo a Mersenne da Endegeest il 23 giugno 1641, Descartes gli diceva: « Per le obbiezioni del R. P. de la Barde le unirò con le precedenti, poichè lo giudicate a proposito; ma ciò sarà causa che non ve ne potrò inviare la risposta, se non quando avrò ricevuto da capo quelle che sono state perdute per istrada ». La risposta ai tre dubbii del Padre De La Barde fu, certo, redatta in pari tempo che quella alle altre due parti delle *Seste Obbiezioni*, poichè il 22 luglio [?] 1641 Descartes così scriveva da Endegeest all'abate De Launay [?]: « La reputazione del R. Padre de la Barde è passata anche sino a me nel deserto, e sarei ben lieto di potere del tutto soddisfare ai tre punti, dove vi siete preso la pena di avvertirmi che egli trova principalmente della difficoltà in quei piccoli principii di Metafisica da me abbozzati. Ma poichè voi non li avete accen-

dipingerli, ed abbiano avuto la stessa opinione riguardo all'anima ragionevole, che alcuni di essi han creduto trasmettersi dal padre al figlio, essi hanno, nondimeno, detto che gli Angeli e le anime pensavano. Il che ci fa credere che la loro opinione era che il pensiero poteva prodursi per mezzo di movimenti corporali, o che gli Angeli non erano essi stessi che dei movimenti corporali, da cui essi non distinguevano punto il pensiero. Ciò può essere anche confermato dai pensieri, che hanno le scimmie, i cani e gli altri animali: e, a dir vero, i cani abbaiano nel sonno, come se inseguissero lepri o ladri; essi sanno anche benissimo, vegliando, di correre, e, dormendo, di abbaiare; benchè noi riconosciamo con voi che nulla v'ha in essi che sia distinto dal corpo. Che se voi dite che i cani non sanno di correre o di pensare, oltre a dirlo senza prova, forse è vero che essi fanno di noi

---

nati che in tre parole, ho paura di non aver potuto indovinare la fonte delle difficoltà che egli vi trova, il che è causa che ho soltanto parlato, alla fine delle ultime obbiezioni che invio al R. Padre Mersenne, della più generale occasione, per cui mi sembra che la maggior parte abbiano della difficoltà ad osservare la distinzione che è fra l'anima e il corpo: cioè che i primi giudizii che noi abbiamo fatto sin dalla nostra infanzia, e poi anche la Filosofia volgare, ci hanno abituato ad attribuire al corpo più cose che appartengono solo all'anima, e d'attribuire all'anima più cose che appartengono solo al corpo; e che essi mescolano ordinariamente queste due idee del corpo e dell'anima nella composizione delle idee che essi formano delle qualità reali e delle forme sostanziali, che io credo doversi interamente rigettare ». E prosegue spiegando in che modo si può riconoscere se, concependo una cosa senza un'altra, ciò accada per astrazione del nostro spirito o per la diversità intrinseca delle due cose. Poichè nel primo caso, ove si considerino le due cose a un tempo, si nota fra loro congiunzione o unione, e nel secondo no; e questo è il caso dell'anima e del corpo. « Ma io non propongo in ciò che la mia opinione, e non la stimo già tanto da non essere pronto a cangiarla, se potessi apprendere meglio da quelli che hanno maggior luce ». Tutto il n. 10 delle *Seste Risposte* è, dunque, niente altro che la soluzione dei vaghi dubbii proposti dal Padre De La Barde.

Il quale non sembra che fosse del tutto avverso alla filosofia cartesiana, se, scrivendo al Padre Gibieuf, dell'Oratorio, da Endegeest, il 19 gennaio 1642, Descartes gli diceva: « Sono anche assai obbligato al Reverendo Padre de la Barde per essersi preso il fastidio d'esaminare i miei pensieri di Metafisica, e avermi fatto il favore di difenderli contro quelli che m'accusavano di mettere tutto in dubbio. Egli ha perfettissimamente afferrato la mia intenzione, e se avessi più protettori come voi e lui non dubiterei che il mio partito non si rendesse punto subito il più forte ». (*N. d. T.*).

un simigliante giudizio, cioè che noi non sappiamo se corriamo o se pensiamo, quando facciamo l'una o l'altra di queste azioni; poichè, infine, voi non vedete qual'è la maniera interna d'agire che hanno in sè, come, d'altro canto, essi non veggono quale sia la vostra; e ci sono stati un tempo dei grandi uomini, e se ne trovano ancora oggi, che non rifiutano la ragione alle bestie. E ben lungi dal poterci persuadere che tutte le loro operazioni possano essere sufficientemente spiegate per mezzo della meccanica, senza attribuir loro nè senso, nè anima, nè vita, al contrario siam pronti a sostenere, a dispetto di ciò che si vorrà, che è cosa affatto impossibile ed anche ridicola. Ed infine, se è vero che le scimmie, i cani e gli elefanti agiscono in tal modo in tutte le loro operazioni, ci saranno di quelli che diranno che tutte le azioni dell'uomo sono simili anch'esse a quelle delle macchine [1], e che non vorranno più ammettere in lui nè senso, nè intelletto, visto che, se la debole ragione delle bestie differisce da quella dell'uomo, la differenza non è che del più e del meno, il che non cambia punto la natura delle cose.

Il quarto scrupolo riguarda la scienza di un Ateo, che esso sostiene essere certissima, ed anche, secondo la vostra regola, evidentissima, quando egli asserisce che, se da cose uguali si tolgono cose uguali, i resti saranno uguali; ovvero che i tre angoli di un triangolo rettilineo sono uguali a due retti, ed altre cose simili; poichè egli non può pensare a queste cose, senza credere che sono certissime. Il che egli asserisce esser sì vero, che, anche se non vi fosse nessun Dio, o anche se fosse impossibile che ve ne fosse, come egli s'immagina, egli non si tiene meno certo di queste verità, che se in effetto ci fosse un Dio esistente: e, di fatto, egli nega che gli si possa mai obbiettar nulla, che gli cagioni il menomo dubbio; poichè, che gli obbieterete voi?

(1) C'è in questo luogo il presentimento lucido e acuto dell'*uomo macchina* di La Mettrie, che discende, infatti, direttamente dalla *bestia automa* di Descartes. (*N. d. T.*).

che se v'ha un Dio, questi può ingannarlo? ma egli vi sosterrà che non è possibile che possa mai essere in ciò ingannato, anche se Dio v'impiegasse tutta la sua potenza.

Da questo scrupolo ne nasce un quinto, che prende la sua forza da quell'inganno, che voi volete interamente negare a Dio. Poichè, se molti Teologi hanno quest'opinione, che i dannati, tanto gli angeli quanto gli uomini, sono continuamente ingannati dall'idea, impressa loro da Dio, di un fuoco divorante, di modo che credono fermamente, e s'immaginano di vedere e sentire effettivamente, che sono tormentati da un fuoco che li consuma, benchè, di fatto, non ce ne sia punto, non può Dio ingannarci con simiglianti specie, e sopraffarci continuamente, imprimendo senza cessa nelle nostre anime quelle false ed ingannevoli idee? di guisa che crediamo di vedere assai chiaramente e toccare con tutti i nostri sensi delle cose, che, nondimeno, non sono nulla al di fuori di noi, essendo vero che non v'è punto cielo, nè astri, nè terra, e che non abbiamo nè braccia, nè piedi, nè occhi, ecc. (1). E certo, quando egli agisse così, non potrebbe esser tacciato d'ingiustizia, e non avremmo motivo alcuno di lamentarci di lui, poichè, essendo il sovrano Signore di tutte le cose, può disporre di tutto come gli piaccia; visto principalmente che sembra abbia diritto di farlo, per abbassare l'arroganza degli uomini, castigare i loro delitti, o punire il peccato del loro primo padre, o per altre ragioni che ci sono ignote. E, a dir vero, sembra che ciò sia confermato da questi luoghi della Scrittura, i quali provano che l'uomo non può saper nulla, come appar chiaro da questo testo dell'Apostolo, nella prima ai Corinzii, capitolo 8, versetto 2: « Chiunque stima di saper qualcosa, non conosce ancora ciò che deve sapere, nè in che modo deve sapere », e da quello dell'Ecclesiaste, capitolo 8, versetto 17: « Io ho riconosciuto che, di tutte le opere di Dio che son fatte sotto il Sole,

---

(1) Lucido e sicuro presagio dell'idealismo soggettivo di Berkeley, che — pel tramite della filosofia di Malebranche — si riallaccia al cartesianesimo, non meno che alla critica della conoscenza di Locke. (*N. d. T.*).

l'uomo non può renderne ragione alcuna, e che, più si sforzerà di trovarne, tanto meno ne troverà; anzi, se dice di saperne alcune, non potrà trovarne ». Ora, che il Saggio abbia detto ciò per ragioni maturamente considerate, e non già alla svelta, e senz'avervi ben pensato, si vede dal contenuto di tutto il Libro, e principalmente ove tratta la questione dell'anima, che voi sostenete essere immortale. Poichè, al capo 3, versetto 19, egli dice: « Che l'uomo e la giumenta passano nella stessa guisa »; ed affinchè non diciate che ciò si deve intendere soltanto del corpo, aggiunge, un poco dopo, « che l'uomo non ha nulla di più della giumenta », e venendo a parlare dello spirito stesso dell'uomo, dice « che non v'è nessuno che sappia se monta in alto », cioè se è immortale, « o se, con quelli degli altri animali, discende in basso », cioè si corrompe. E non dite mica ch'egli parla in quel luogo nella persona degli empii: altrimenti avrebbe dovuto avvertirlo, e confutare quel che aveva per lo innanzi avanzato. Non crediate neppure di scusarvi, rinviando ai Teologi d'interpetrare la Scrittura; poichè, da Cristiano come siete, dovete esser pronto a rispondere e soddisfare tutti quelli che vi obbiettano qualcosa contro la fede, principalmente quando quello che vi si obbietta urta i principii che volete stabilire.

Il sesto scrupolo viene dall'indifferenza del giudizio, o dalla libertà, la quale, ben lungi dal rendere, secondo la vostra dottrina, il libero arbitrio più nobile e più perfetto, al contrario è nell'indifferenza che voi riponete la sua imperfezione; sì che, quante volte l'intelletto conosce chiaramente e distintamente le cose cui bisogna credere, che bisogna fare, o che bisogna omettere, la volontà allora non è mai indifferente. Poichè non vedete voi che con questi principii distruggete interamente la libertà di Dio, dalla quale togliete l'indifferenza, quand'esso crea questo mondo piuttosto che un altro, o quando non ne crea nessuno? essendo, nondimeno, di fede il credere che Dio è stato da tutta l'eternità indifferente a creare un mondo o molti, o magari a non crearne nessuno. E chi può dubitare che Dio non

abbia sempre visto con tutta chiarezza tutte le cose, che erano da fare o da omettere? Sicchè non si può dire che la conoscenza chiarissima delle cose e la loro distinta percezione toglie l'indifferenza dal libero arbitrio, indifferenza che non s'accorderebbe mai con la libertà di Dio, se non potesse accordarsi con la libertà umana, essendo vero che le essenze delle cose, come anche quelle dei numeri, sono indivisibili ed immutabili; e quindi l'indifferenza non è meno compresa nella libertà del libero arbitrio di Dio, che nella libertà del libero arbitrio degli uomini.

Il settimo scrupolo sarà della superficie, nella quale, o per mezzo della quale, voi dite che si producono tutte le sensazioni. Poichè non vediamo in che modo può accadere che essa non sia punto parte dei corpi che son percepiti, nè dell'aria o dei vapori, e neppure l'estremità di nessuna di queste cose; e non intendiamo bene ancora in che modo potete dire che non vi sono punto accidenti reali, di qualsiasi corpo o sostanza, che possano dall'onnipotenza di Dio esser separati dal loro soggetto, ed esistere senza di lui, e che veramente esistano così nel Santo Sacramento dell'altare. Tuttavia, i nostri Dottori non han motivo di commuoversi troppo, fino a che abbiano visto se, in quella Fisica che ci promettete, avrete sufficientemente dimostrato tutte queste cose; è vero che stentano a credere che essa possa proporcele con tanta chiarezza, che noi dobbiamo oramai abbracciarle, a pregiudizio di ciò che l'antichità ce ne ha insegnato.

La risposta da voi fatta alle quinte obbiezioni ha dato luogo all'ottavo scrupolo. Ed in verità, in che modo può essere che le verità Geometriche o Metafisiche, quali son quelle di cui avete fatto menzione in quel luogo, siano immutabili ed eterne, e, nondimeno, dipendano da Dio? Poichè in qual genere di cause possono dipendere da lui? Ed in che modo avrebb'egli potuto fare che la natura del triangolo non fosse punto? o che non fosse stato vero, da ogni eternità, che due volte quattro facesse otto? o che un triangolo non avesse tre angoli? E quindi, o queste verità non dipendono che dal solo intelletto, quand'esso pensa, o dipendono dall'esistenza

delle cose stesse, ovvero sono indipendenti: dato che non sembra possibile che Dio abbia potuto fare che qualcuna di queste essenze o verità non fosse da ogni eternità.

Infine il nono scrupolo ci sembra assai calzante, quando dite che bisogna diffidare dei sensi, e che la certezza dell'intelletto è molto più grande della loro. Poichè in che modo potrebb'esser ciò, se l'intelletto stesso non ha altra certezza che quella, che esso mutua dai sensi ben disposti? E di fatti, non si vede forse che esso non può correggere l'errore di nessuno dei nostri sensi, se prima un altro non l'ha tratto dall'errore, ov'era esso stesso? Per esempio, un bastone sembra rotto nell'acqua a causa della rifrazione: chi correggerà questo errore? l'intelletto, forse? per null'affatto, ma il senso del tatto. È lo stesso di tutti gli altri. E quindi, se una volta potete avere tutti i vostri sensi ben disposti, e che vi riferiscano sempre la stessa cosa, tenete per certo che otterrete per loro mezzo la maggior certezza, di cui un uomo sia naturalmente capace. Che se vi fidate troppo ai ragionamenti del vostro spirito, siate sicuro di essere spesso ingannato; poichè accade assai ordinariamente che il nostro intelletto c'inganni in cose, che egli aveva stimato indubitabili.

Ecco in che consistono le nostre principali difficoltà; al che voi aggiungerete anche qualche regola certa e dei segni infallibili, secondo i quali possiamo conoscere con certezza quando è che concepiamo una cosa così perfettamente senza un'altra, da esser vero che l'una è talmente distinta dall'altra, che, almeno per opera dell'onnipotenza di Dio, possono sussistere separatamente: cioè, in una parola, che c'insegniate in che modo possiamo chiaramente, distintamente e certamente conoscere che questa distinzione, che il nostro intelletto forma, non prende punto il suo fondamento nel nostro spirito, ma nelle cose stesse. Poichè, quando contempliamo l'immensità di Dio senza pensare alla sua giustizia, o riflettiamo sulla sua esistenza senza pensare al Figlio o allo Spirito Santo, non concepiamo forse perfettamente questa esistenza, o Dio stesso esistente, senza quelle due altre

persone, che un infedele può negare della divinità con tanta ragione, quanta ne avete voi di negare al corpo lo spirito o il pensiero? Dunque, precisamente come concluderebbe male chi dicesse che il Figlio e lo Spirito Santo sono essenzialmente distinti dal Padre, o che possono essere separati da lui: così pure non vi si concederà mai che il pensiero, o piuttosto lo spirito umano, sia realmente distinto dal corpo, benchè concepiate chiaramente l'uno senza dell'altro, e possiate negare l'uno dell'altro, e riconosciate, anzi, che ciò non succede punto per un'astrazione del vostro spirito. Ma, certo, se voi soddisfate pienamente a tutte queste difficoltà, dovete esser certo che non ci sarà più nulla, che possa dar ombra ai nostri Teologi.

Addizione. (P. De La Barde)

Aggiungerò qui quello che alcuni altri mi han proposto, per non aver bisogno di rispondervi separatamente; poichè il loro argomento è quasi simile.

Delle persone di eccellente ingegno e di rara dottrina mi han fatto le tre domande seguenti:

La prima è: « in che modo possiamo esser certi di avere l'idea chiara e distinta della nostra anima ».

La seconda: « in che modo possiamo esser certi che quest'idea è affatto differente dalle altre cose ».

La terza: « in che modo possiamo esser certi che essa non ha nulla in sè di quello che appartiene al corpo ».

Quello che segue mi è anche stato mandato con questo titolo:

ALCUNI FILOSOFI E GEOMETRI

AL SIGNOR DESCARTES.

Signore,

Per quanta cura noi prendiamo ad esaminare se l'idea che abbiamo del nostro spirito, cioè se la nozione o il concetto dello spirito umano non contiene in sè nulla di corporeo, non osiamo, nondimeno, asserire che il pensiero non possa in nessun modo convenire al corpo agitato da segreti movimenti. Poichè, vedendo che vi sono certi corpi che non pensano punto, ed altri che pensano, come quelli degli uomini e forse delle bestie, non passeremmo presso di voi per sofisti, e non ci accusereste di troppa temerità, se, ciò nonostante, volessimo concludere che non v'ha nessun corpo che pensa? Noi abbiamo anzi fatica a non credere che avreste avuto ragione di burlarvi di noi, se avessimo pei primi fabbricato quell'argomento, che parla delle idee, e di cui vi servite per la prova di Dio e della distinzione reale dello spirito dal corpo, e l'aveste in seguito fatto passare per l'esame della vostra analisi. È vero che sembra che voi ne siate tanto prevenuto e preoccupato, da sembrare che vi siate messo voi stesso un velo davanti allo spirito, che v'impedisce di vedere che tutte le operazioni e proprietà dell'anima, che notate essere in voi, dipendono puramente dai movimenti del corpo; ovvero sciogliete il nodo che, secondo il vostro giudizio, tiene i nostri spiriti incatenati, e impedisce loro di elevarsi al disopra del corpo.

Il nodo che troviamo in questo è che noi comprendiamo benissimo che 2 e 3 uniti assieme fanno il numero 5, e che, se da cose uguali si tolgono cose uguali, i resti saranno uguali: noi siamo convinti da queste verità e da mille altre, quanto voi; perchè, dunque, non siamo convinti similmente per mezzo delle vostre idee, o magari dalle nostre, che l'anima dell'uomo è realmente distinta dal corpo e che Dio esiste? Voi direte forse che non potete metterci questa verità nella mente, se noi non meditiamo con voi; ma dobbiamo rispondervi che abbiamo letto più di sette volte le vostre Meditazioni con un'attenzione di spirito quasi simile a quella degli Angeli, e che, nondimeno, non siamo ancora persuasi. Noi non possiamo, tuttavia, persuaderci che voi vogliate dire che, tutti quanti siamo, abbiamo lo spirito stupido e rozzo come degli animali, e affatto inabile alle cose metafisiche, nelle quali ci esercitiamo da trenta anni, anzichè confessare che le ragioni, da voi ricavate dalle idee di Dio e dello spirito, non sono d'un sì gran peso e d'una tale autorità, che i dotti, i quali cercano, per quanto possono, d'elevare il loro spirito al disopra della materia, possano e debbano sottomettervisi interamente.

Al contrario, noi crediamo che voi confesserete la stessa cosa con noi, se volete darvi la pena di rileggere le vostre Meditazioni con lo stesso spirito, e passarle per lo stesso esame, che se vi fossero state proposte da una persona nemica. Infine, poichè non conosciamo punto fin dove può estendersi la forza dei corpi e dei loro movimenti, visto che confessate voi stesso che non v'ha nessuno che possa sapere tutto ciò che Dio ha messo, o può mettere, in un soggetto, senza una rivelazione particolare da sua parte, donde potete aver appreso che Dio non abbia punto messo in alcuni corpi questa virtù e proprietà di pensare, dubitare, ecc.?

Sono questi, Signore, i nostri argomenti, o, se volete, i nostri pregiudizii, cui se portate il rimedio necessario, non sapremmo esprimervi di quanto vi saremo debitori, nè quale sarà l'obbligo che vi avremo, di avere talmente dissodato il nostro spirito, da averlo reso capace di ricevere con frutto

il seme della vostra dottrina. Dio voglia che possiate venirne felicemente a capo, e noi lo preghiamo che gli piaccia dar questa ricompensa alla vostra pietà, la quale non vi permette d'intraprendere nulla, che voi non consacriate interamente alla gloria di lui.

RISPOSTE DELL'AUTORE

ALLE SESTE OBBIEZIONI
FATTE DA VARII TEOLOGI, FILOSOFI E GEOMETRI.

1. È cosa certissima che nessuno può esser certo di pensare e di esistere, se, innanzi tutto, non conosce la natura del pensiero e dell'esistenza. Non che per ciò siavi bisogno di una scienza riflessa, o acquistata per mezzo di una dimostrazione, e molto meno della scienza di questa scienza, per la quale egli conosce che sa, e, di bel nuovo, che sa che sa, e così fino all'infinito, essendo impossibile che si possa aver mai una tale scienza di qualsiasi cosa; ma basta che sappia ciò per mezzo di quella specie di conoscenza interiore, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto naturale a tutti gli uomini, per quanto riguarda il pensiero e l'esistenza, che, sebbene, forse, accecati da pregiudizii e più attenti al suono delle parole che al loro vero significato, noi possiamo fingere di non averla punto, è, nondimeno, impossibile che veramente non l'abbiamo. Così, dunque, quando qualcuno si accorge di pensare, e che di qui segue con tutta evidenza che esiste, anche se forse non si sia mai prima preoccupato di sapere che cosa è il pensiero e che cosa l'esistenza, è impossibile, nondimeno, che non li conosca l'una e l'altro abbastanza, per essere in ciò pienamente soddisfatto.

2. È anche affatto impossibile che colui, che da un lato sa di pensare, e che dall'altro conosce che cosa vuol dire essere agitato da movimenti, possa creder mai che s'inganna, e che di fatto non pensa punto, ma è mosso solamente. Poi-

chè, avendo una idea o nozione del pensiero affatto diversa da quella del movimento corporale, bisogna necessariamente che concepisca l'uno come differente dall'altro; benchè, per essersi troppo abituato ad attribuire ad uno stesso soggetto più proprietà differenti e che non han fra loro nessun'affinità, possa succedere che egli revochi in dubbio, o magari asserisca, che in lui pensare ed esser mosso son la stessa cosa. Ora, bisogna notare che le cose di cui abbiamo differenti idee possono in due modi esser prese per una sola e medesima cosa: cioè, o in unità ed identità di natura, o solamente in unità di composizione. Così, per esempio, è bensì vero che l'idea della figura non è la stessa di quella del movimento; che l'azione, per mezzo della quale intendo, è concepita sotto un'altra idea che quella, per mezzo della quale voglio; che la carne e le ossa hanno idee differenti; e che l'idea del pensiero è affatto diversa da quella dell'estensione. E, nondimeno, noi concepiamo benissimo che la stessa sostanza, cui conviene la figura, è anche capace di movimento, sì che esser figurato ed esser mobile non è che una stessa cosa in unità di natura; come pure non è che una stessa cosa, in unità di natura, che vuole e che intende. Ma non è così della sostanza, che consideriamo sotto la forma d'un osso, e di quella che consideriamo sotto la forma di carne: il che è causa che noi non possiamo prenderle per una stessa cosa in unità di natura, ma solamente in unità di composizione, in quanto è uno stesso animale che ha carne ed ossa. Ora, la questione è di sapere se noi concepiamo che la cosa che pensa e quella ch'è estesa siano una stessa cosa in unità di natura, sì che troviamo che tra il pensiero e l'estensione v'è una connessione ed affinità simile a quella che notiamo tra il movimento e la figura, tra l'azione dell'intelletto e quella della volontà; o, piuttosto, se esse non son chiamate une in unità di composizione, in quanto si trovano tutte e due in uno stesso uomo, come le ossa e la carne in uno stesso animale. E per me, è questa la mia opinione; poichè la distinzione o diversità ch'io noto tra la natura d'una cosa estesa e quella d'una cosa

pensante, non mi sembra minore di quella che è tra le ossa e la carne.

Ma, poichè in questo luogo ci si serve di autorità per combattermi, io mi trovo obbligato, per impedire che esse portino pregiudizio alla verità, di rispondere a quello che mi si obbietta (« che nessuno ha potuto ancora comprendere la mia dimostrazione ») che, sebbene pochissimi soltanto l'abbiano accuratamente esaminata, se ne trovano, nondimeno, di quelli, che sono convinti d'intenderla, e che se ne tengono interamente persuasi. E come si deve prestare maggior fede a un sol testimone, che, dopo aver viaggiato in America, ci dice di aver visto gli Antipodi, che a mille altri, che han negato per lo innanzi che ce ne fossero, senza avere altra ragione, se non perchè non lo sapevano: così pure, quelli che pesano a dovere il valore delle ragioni debbono fare maggior conto dell'autorità d'un solo uomo, che dice d'intendere benissimo una dimostrazione, che di quella di mille altri, che dicono, senza ragione, che essa non ha potuto ancora esser compresa da nessuno. Poichè, sebbene essi non l'intendano punto, non per questo altri non la possono intendere; e poichè, inferendo l'una cosa dall'altra, fan vedere di non essere abbastanza precisi nei loro ragionamenti, sembra che la loro autorità non debba esser molto considerata.

Infine, alla domanda che mi si propone in questo punto, cioè: « se ho talmente tagliato e diviso per mezzo della mia analisi tutti i movimenti della mia materia sottile, da essere non solamente sicuro, ma anche da poter fare conoscere a persone attentissime, e che credono d'essere abbastanza chiaroveggenti, che v'è contraddizione che i nostri pensieri siano diffusi in movimenti corporali », cioè, come credo, che i nostri pensieri siano una stessa cosa con dei movimenti corporali, io rispondo che, per mio conto, ne sono certissimo, ma che non per questo mi lusingo di poterne convincere gli altri, per quanta attenzione vi portino e per quanta capacità credano di avere, almeno fino a che non applicheranno il loro spirito se non alle cose solamente im-

maginabili, e non già a quelle puramente intelligibili: come è facile vedere che fan quelli, che s'immaginano che tutta la distinzione e differenza che è tra il pensiero ed il movimento si deve intendere per la dissezione di qualche materia sottile. Poichè questo non si può comprendere, se non quando si considera che le idee d'una cosa pensante e d'una cosa estesa o mobile, sono interamente diverse ed indipendenti l'una dall'altra, e che ripugna che delle cose, che noi concepiamo chiaramente e distintamente come diverse ed indipendenti, non possano essere separate, almeno dall'onnipotenza di Dio; di guisa che, quante volte le troviamo assieme in uno stesso soggetto, come il pensiero ed il movimento corporale in uno stesso uomo, non perciò dobbiamo stimare che siano una stessa cosa in unità di natura, ma solamente in unità di composizione.

3. Ciò che qui è riferito dei Platonici e dei loro settatori è oggi talmente sprezzato da tutta la Chiesa Cattolica, e comunemente da tutti i filosofi, che non si deve più fermarcisi. D'altronde, è bensì vero che il Concilio di Laterano ha concluso che gli Angeli si potevano dipingere, ma non per questo ha concluso che fossero corporali. E quando in effetti si credesse che son tali, non per questo si avrebbe ragione di pensare che i loro spiriti fossero più inseparabili dai loro corpi di quelli degli uomini; e quando si volesse anche fingere che l'anima umana viene di padre a figlio, non per questo si potrebbe concludere ch'essa fosse corporale, ma solamente che, come i nostri corpi nascono da quelli dei nostri genitori, così le nostre anime procederebbero dalle loro. Per quanto riguarda i cani e le scimmie, quand'anche attribuissi loro il pensiero, non seguirebbe di là che l'anima umana non è distinta dal corpo, ma, piuttosto, che negli altri animali gli spiriti ed i corpi sono distinti anch'essi: ciò che gli stessi Platonici, di cui proprio ora ci si vantava l'autorità, hanno creduto con Pitagora, come la loro Metempsicosi fa conoscere a sufficienza. Ma per me, non soltanto ho detto che nelle bestie non v'era punto pensiero, come mi si vuol far credere, ma, oltre di ciò, l'ho provato con ragioni,

che sono così forti, che fino ad ora non ho visto nessuno, che abbia opposto nulla di considerevole in contrario. E son piuttosto quelli che asseriscono « che i cani, vegliando, sanno di correre, e anche dormendo, di abbaiare », e che ne parlano come se se l'intendessero con loro, e vedessero tutto quello che accade nei loro cuori, che non provano nulla di quanto dicono. Poichè, sebbene aggiungano « che non possono persuadersi che le operazioni delle bestie possano essere sufficientemente spiegate per mezzo della meccanica, senza attribuir loro nè senso, nè anima, nè vita (cioè, secondo la mia spiegazione, senza il pensiero; poichè io non ho mai negato loro ciò che volgarmente si chiama vita, anima corporale e senso organico), che, al contrario, essi vogliono sostenere, a dispetto di quel che si vorrà, che è una cosa affatto impossibile ed anche ridicola », ciò, nondimeno, non dev'esser preso come una prova: poichè non v'è proposizione alcuna tanto vera, di cui non si possa dire in egual guisa che non si potrebbe persuadersene; e anzi non si suole venire alle scommesse, se non quando ci mancan le prove; e poichè si son visti altra volta dei grandi uomini che si son beffati, in un modo quasi simile, di quelli che sostenevano esservi degli antipodi, credo che non bisogna leggermente ritenere per falso tutto quel che sembra ridicolo ad alcuni altri.

Infine, quel che s'aggiunge in seguito: « che ci saranno molti, i quali diranno che tutte le azioni dell'uomo sono simili a quelle delle macchine, e che non vorranno più ammettere in lui nè senso, nè intelletto, se è vero che le scimmie, i cani e gli elefanti agiscono anche come macchine in tutte le loro operazioni », anche questa è una ragione che non prova nulla, se non forse che vi sono degli uomini, che concepiscono le cose così confusamente, e che s'attaccano con tanta ostinatezza alle prime opinioni da loro concepite una volta, senza averle mai bene esaminate, che, piuttosto che dipartirsene, negheranno di avere in sè stessi le cose, che sperimentano di esservi. Poichè, a dir vero, non è possibile che noi non sperimentiamo in noi stessi tutti i

giorni che pensiamo; e pertanto, benchè ci si faccia vedere che nelle bestie non vi sono punto operazioni che non possano prodursi senza il pensiero, nessuno potrà di là ragionevolmente inferire che, dunque, egli non pensa punto, se non colui che, avendo sempre supposto che le bestie pensano come noi, e per tal ragione essendosi convinto che egli non agisce punto diversamente da loro, vorrà talmente ostinarsi a mantenere questa proposizione: « l'uomo e la bestia operano nello stesso modo », che, quando si verrà a mostrargli che le bestie non pensano punto, amerà meglio spogliarsi del suo proprio pensiero (che, nondimeno, non può non conoscere in sè stesso per mezzo di un'esperienza continua ed infallibile) che cambiare questa opinione: « che egli agisce nello stesso modo delle bestie ». Io non posso, nondimeno, persuadermi che vi siano molti di questi ingegni; ma son sicuro che se ne troveranno assai più che, se si accorda loro « che il pensiero non è punto distinto dal movimento corporeo », sosterranno (e certo con maggior ragione) ch'esso si trova nelle bestie tanto, quanto negli uomini, poichè vedranno in esse gli stessi moti corporei che in noi; ed aggiungendo a questo « che la differenza, che non è che del più e del meno, non cambia punto la natura delle cose », benchè, forse, non facciano le bestie tanto ragionevoli quanto gli uomini, avranno, tuttavia, occasione di credere che sonvi in esse degli spiriti di specie simile ai nostri.

4. Per quanto riguarda la scienza di un ateo, è facile mostrare ch'egli non può saper nulla con certezza e sicurezza; poichè, come ho già detto prima, quanto meno potente sarà colui, che egli riconoscerà come l'autore del suo essere, tanto più avrà occasione di dubitare se la sua natura non è talmente imperfetta da ingannarsi, anche nelle cose che gli sembrano evidentissime; e mai potrà esser liberato da questo dubbio, se, innanzi tutto, non riconosce di essere stato creato da un vero Dio, principio di ogni verità, e che non può essere ingannatore.

5. E può vedersi chiaramente che è impossibile che Dio sia ingannatore, purchè voglia considerarsi che la forma o

l'essenza dell'inganno è un non essere, verso del quale non può mai portarsi il sovrano essere. Anche tutti i Teologi sono d'accordo su questa verità, che può dirsi sia la base e il fondamento della religione Cristiana, poichè tutta la certezza della sua fede ne dipende. Poichè in che modo potremmo noi prestar fede alle cose rivelateci da Dio, se pensassimo ch'egli c'inganna talvolta? E benchè la comune opinione dei Teologi sia che i dannati sono tormentati dal fuoco degl'inferni, nondimeno non per questo la loro opinione è « che essi sono ingannati da una falsa idea, impressa loro da Dio, di un fuoco che li consuma », ma, piuttosto, che sono veramente tormentati dal fuoco; poichè, « come lo spirito d'un uomo vivo, benchè non sia corporale, è naturalmente detenuto nel corpo, così Dio, con la sua onnipotenza può facilmente far sì ch'egli soffra gli attacchi del fuoco corporale dopo la sua morte, ecc. ». Vedete il Maestro delle Sentenze, Libro 4, Dist. 44 [1]. Per quanto riguarda i luoghi della Scrittura, io non credo di essere obbligato a rispondervi, a meno che non sembrino contrarii a qualche opinione che mi sia propria; poichè quand'essi non si riferiscono a me solo, ma sono proposti contro le opinioni che sono comunemente ammesse da tutti i Cristiani, come quelle che sono impugnate in questo luogo, per esempio: che possiamo sapere qualcosa, e che l'anima dell'uomo non è simile a quella degli animali; io temerei di passare per presuntuoso, se non preferissi contentarmi delle risposte che sono state già fatte da altri, anzichè ricercarne delle nuove; visto che non ho mai fatto professione dello studio della Teologia, e che non mi ci sono dedicato se non quanto ho creduto ch'essa fosse necessaria per la mia personale istruzione, ed infine che non sento punto in me ispirazione divina, che mi faccia giudicar capace d'insegnarla. Ecco perchè fo qui la mia dichiarazione che oramai non risponderò più a simili obbiezioni.

---

(1) PETRI LOMBARDI, *Quattuor sententiarum volumina, liber* IV, *Dis.* XLIV: *De etate et natura resurgentium* e §§ sgg. (*N. d. T.*).

Ma, nondimeno, vi risponderò ancora per questa volta, per paura che il mio silenzio non desse occasione ad alcuni di credere ch'io me ne astenga, non potendo dare delle spiegazioni abbastanza soddisfacenti ai luoghi della Scrittura da voi proposti. Io dico, dunque, in primo luogo, che il passo di San Paolo della prima ai Corinzii, Cap. 8, vers. 2, si deve soltanto intendere della scienza, che non è congiunta con la carità, cioè della scienza degli Atei: perchè chiunque conosce Dio a dovere, non può essere senza amore per lui, e non avere carità. Il che è provato tanto da queste parole, che vengono immediatamente prima: « la scienza gonfia, ma la carità edifica », che da quelle, che vengono un po' dopo: « che se qualcuno ama Dio, costui (cioè Dio) è conosciuto da lui ». Poichè così l'Apostolo non dice punto che non si può avere scienza alcuna, poichè confessa che quelli che amano Dio lo conoscono, cioè che hanno di lui qualche scienza; ma dice solamente che quelli che non hanno punto carità, e che, per conseguenza, non hanno una conoscenza sufficiente di Dio, anche se forse si credano dotti in altre cose, « non conoscono ancora, nondimeno, quello che debbono sapere, nè in che modo lo debbono sapere »: poichè bisogna cominciare dalla conoscenza di Dio, e dopo, far dipendere da essa tutta la conoscenza che possiamo avere delle altre cose, il che ho anche spiegato nelle mie Meditazioni. E quindi, quello stesso testo che era allegato contro di me conferma così apertamente la mia opinione a questo riguardo, che io non credo che esso possa essere bene spiegato da quelli che sono d'un parere contrario. Poichè, se si volesse pretendere che il senso da me dato a queste parole: « che se qualcuno ama Dio, costui (cioè Dio) è conosciuto da lui », non è quello della Scrittura, e che il pronome *costui* non si riferisce a Dio, ma all'uomo, che è conosciuto ed approvato da lui, l'Apostolo San Giovanni, nella sua prima Epistola, Capitolo 2, vers. 2, favorisce interamente la mia spiegazione, con queste parole: « In ciò noi sappiamo di averlo conosciuto, se osserviamo i suoi comandamenti », ed al Cap. 4, vers. 7: « Colui che ama, è figlio di Dio, e lo conosce ».

I luoghi che voi allegate dell'Ecclesiaste non sono punto neppur essi contro di me: poichè bisogna notare che Salomone, in questo libro, non parla in persona degli empii, ma nella sua propria, poichè, essendo stato per lo innanzi peccatore e nemico di Dio, egli si pente allora dei suoi errori, e confessa che, fino a che si era voluto servire, per la condotta delle sue azioni, solamente delle luci della saggezza umana, senza riferirla a Dio, nè riguardarla come un beneficio della sua mano, non aveva mai potuto trovar nulla che lo soddisfacesse interamente, o che egli non vedesse pieno di vanità. Ecco perchè, in varii luoghi, esorta e sollecita gli uomini a convertirsi a Dio ed a far penitenza. E specialmente al Cap. 11, vers. 9, con queste parole: « E sappi — dice — che Dio ti farà render conto di tutte le tue azioni »; il che continua negli altri seguenti, sino alla fine del libro. E queste parole del Cap. 8, vers. 17: « Ed io ho riconosciuto che, di tutte le opere di Dio che si fanno sotto il sole, l'uomo non può renderne nessuna ragione, ecc. » non debbono intendersi di ogni sorta di persone, ma solamente di colui ch'egli ha descritto nel versetto precedente: « V'ha chi passa i giorni e le notti senza dormire », come se il profeta volesse in quel luogo avvertirci che il lavoro eccessivo e la troppo grande assiduità allo studio delle lettere impedisce di pervenire alla conoscenza della verità: il che non credo che quelli che mi conoscono particolarmente giudichino potersi applicare a me. Ma, sopratutto, bisogna badare a queste parole: « che si fanno sotto il sole », poichè esse sono spesso ripetute in tutto questo libro, e denotano sempre le cose naturali, ad esclusione della subordinazione e dipendenza che esse hanno verso Dio, perchè, Dio essendo elevato al disopra di tutto, non si può dire che esso sia contenuto tra quelle che sono soltanto sotto il Sole; sì che il vero senso di questo passo è che l'uomo non potrebbe avere una conoscenza perfetta delle cose naturali, fino a che non conoscerà punto Dio; nel che anche io sono d'accordo col profeta. Finalmente, al Capitolo 3, vers. 19, dove è detto « che l'uomo e la giumenta

passano nella stessa maniera, ed anche che l'uomo non ha nulla di più della giumenta », è manifesto che ciò non vien detto che in ragion del corpo; poichè in quel luogo non si fa menzione che delle cose che appartengono al corpo; e subito dopo egli aggiunge, parlando separatamente dell'anima: « Chi sa se lo spirito dei figli d'Adamo monta in alto, e se lo spirito degli animali discende in basso? », cioè chi può conoscere, per la forza della ragione umana, e a meno di attenersi a ciò che Dio ce ne ha rivelato, se le anime degli uomini godranno della beatitudine eterna? Certo, io ho, bensì, cercato di provare per ragion naturale che l'anima dell'uomo non è punto corporale; ma quanto a sapere se salirà in alto, cioè se godrà della gloria di Dio, confesso che non v'ha che la sola fede che ce lo possa insegnare.

6. Quanto alla libertà del libero arbitrio, è certo che quella che si trova in Dio è ben differente da quella che è in noi, poichè ripugna che la volontà di Dio non sia stata da ogni eternità indifferente a tutte le cose che sono state fatte o che si faranno mai, non essendovi nessuna idea, che rappresenti il bene o il vero, ciò che bisogna credere, ciò che bisogna fare, o ciò che bisogna omettere, che si possa fingere sia stata oggetto dell'intelletto divino, prima che la sua natura sia stata costituita tale dalla determinazione della sua volontà. Ed io non parlo qui d'una semplice priorità di tempo, ma, di più, dico che è stato impossibile che una tale idea abbia preceduto la determinazione della volontà di Dio per una priorità di ordine, o di natura, o di ragion ragionata, come è chiamata nella Scuola, sì che quest'idea del bene abbia portato Dio a scegliere l'una cosa piuttosto che l'altra. Per esempio, non è già per aver visto ch'era meglio che il mondo fosse creato nel tempo che dall'eternità, ch'egli ha voluto crearlo nel tempo; ed egli non ha voluto che i tre angoli d'un triangolo fossero uguali a due retti, poichè ha conosciuto che ciò non poteva esser fatto altrimenti, ecc. Ma, al contrario, poichè egli ha voluto creare il mondo nel tempo, per questo esso è migliore così che se

fosse stato creato dall'eternità; e poichè ha voluto che i tre angoli d'un triangolo fossero necessariamente uguali a due retti, adesso è vero che questo è così, e non può essere altrimenti; e così di tutte le altre cose. E ciò non impedisce che si possa dire che i meriti dei Santi son la causa della loro eterna beatitudine; poichè essi non ne sono la causa in tal modo da determinare Dio a non volere nulla, ma sono solamente la causa d'un effetto, di cui Dio ha voluto da ogni eternità che fossero la causa. E così un'intera indifferenza in Dio è una prova grandissima della sua onnipotenza. Ma non è così dell'uomo, che, trovando già la natura della bontà e della verità stabilita e determinata da Dio, e la sua volontà essendo tale, che essa non può naturalmente portarsi che verso ciò che è buono, è manifesto che esso abbraccia tanto più volentieri, e quindi tanto più liberamente, il buono e il vero, quanto più evidentemente li conosce; e che non è mai indifferente, se non quando ignora ciò che è meglio o più vero, o, almeno, quando questo non gli appare così chiaramente da non poterne in nessun modo dubitare. E così l'indifferenza che conviene alla libertà dell'uomo è differentissima da quella che conviene alla libertà di Dio. E non serve a nulla allegare qui che le essenze delle cose sono indivisibili; poichè, innanzi tutto, non ce ne sono punto che possano convenire in egual maniera a Dio ed alla creatura; ed infine l'indifferenza non appartien punto all'essenza della libertà umana, visto che noi non siamo liberi solamente quando l'ignoranza del bene e del vero ci rende indifferenti, ma principalmente anche quando la chiara e distinta conoscenza d'una cosa ci spinge e c'impegna alla sua ricerca.

7. Io non concepisco punto la superficie, dalla quale credo che i nostri sensi sono toccati, diversamente di come i Matematici o i Filosofi concepiscono ordinariamente, o almeno debbono concepire, quella che distinguono dal corpo, e che suppongono non aver nessuna profondità. Ma il nome di superficie è preso in due modi dai Matematici: cioè, o per il corpo, di cui non si considera che la sola lunghezza

e larghezza, senza fermarsi per nulla alla profondità, benchè non si neghi che ve ne sia qualcuna; o è preso solamente per un modo del corpo, e allora gli è negata ogni profondità. Ecco perchè, per evitare ogni sorta d'ambiguità, ho detto che parlavo di quella superficie, la quale, essendo solamente un modo, non può esser parte del corpo, poichè il corpo è una sostanza, di cui il modo non può essere parte. Ma non ho mai negato ch'essa fosse il termine del corpo; al contrario, credo che essa può, con tutta proprietà, esser chiamata l'estremità, tanto del corpo contenuto, quanto di quello che contiene, nel senso in cui si dice che i corpi contigui son quelli, di cui le estremità sono assieme. Poichè, a dir vero, quando due corpi si toccano mutuamente, essi non hanno insieme che una stessa estremità, che non è già parte nè dell'uno, nè dell'altro, ma che è lo stesso modo di tutti e due, e che resterà sempre lo stesso, anche se questi due corpi sono tolti, purchè solamente se ne sostituiscano altri al loro posto, che abbiano precisamente la stessa grandezza e figura. Ed anche quel luogo, che è chiamato dai Peripatetici la superficie del corpo che circonda, non può essere concepito come un'altra superficie, diversa da quella che non è già una sostanza, ma un modo. Poichè non si dice mica che il luogo d'una torre sia cambiato, benchè cambiata sia l'aria che la circonda, o si sostituisca un altro corpo al posto della torre; e quindi la superficie, che qui è presa per il luogo, non fa punto parte della torre, nè dell'aria che la circonda. Ma per confutare interamente l'opinione di quelli che ammettono degli accidenti reali, mi sembra che non v'è bisogno che io produca altre ragioni che quelle da me già avanzate. Poichè, innanzi tutto, dato che nessuna sensazione accade senza contatto, nulla può esser sentito, tranne la superficie dei corpi. Ora, se vi sono degli accidenti reali, essi debbono essere qualcosa di differente da questa superficie, che non è altra cosa che un modo. Dunque, se ve n'è, non possono esser sentiti. Ma chi ha mai pensato che ve ne fossero, se non perchè ha creduto che eran sentiti? Di più, è cosa affatto impossibile,

e che non può concepirsi senza ripugnanza e contraddizione, che vi siano degli accidenti reali, poichè tutto quello che è reale può esistere separatamente da ogni altro soggetto: ora, ciò che può esistere così separatamente è una sostanza, e non già un accidente. E non serve a niente il dire che gli accidenti reali non possono essere separati dai loro soggetti naturalmente, ma solo dall'onnipotenza di Dio; poichè esser fatto naturalmente non è null'altro ch'esser fatto dalla potenza ordinaria di Dio, la quale non differisce in nulla dalla sua potenza straordinaria, e che, non mettendo nulla di nuovo nelle cose, neppure ne cambia la natura; di guisa che, se tutto quello che può essere naturalmente senza soggetto è una sostanza, tutto quello che può essere anch'esso senza soggetto per mezzo della potenza di Dio, per quanto straordinaria essa possa essere, dev'esser chiamato anch'esso col nome di sostanza. Io confesso, bensì, in verità, che una sostanza può esser applicata ad un'altra sostanza; ma, quando ciò accade, non è già la sostanza che prende la forma di un accidente, è il solo modo o la maniera con cui questo accade: per esempio, quando un abito è applicato sopra un uomo, non è l'abito, ma essere vestito, che è un accidente. E poichè la principale ragione, che ha mosso i Filosofi a stabilire degli accidenti reali, è stato ch'essi han creduto che senza di essi non poteva spiegarsi in che modo han luogo le percezioni dei nostri sensi, io ho promesso di spiegare minutamente, scrivendo della Fisica, il modo, con cui ognuno dei nostri sensi è toccato dai suoi oggetti: non che io voglia che in questo, nè in alcun'altra cosa, ci si rimetta alle mie parole, ma perchè ho creduto che quello che avevo spiegato della vista, nella mia Diottrica, poteva servire di prova sufficiente di quello, di cui sono capace nel resto.

8. Quando si considera attentamente l'immensità di Dio, si vede manifestamente essere impossibile che vi sia nulla che non dipenda da lui, non solamente tutto quello che sussiste, ma anche che non v'è ordine, nè legge, nè ragione di bontà e verità che non ne dipenda; altrimenti (come dicevo

un poco prima) egli non sarebbe stato punto del tutto indifferente a creare le cose da lui create. Poichè, se qualche ragione o apparenza di bontà avesse preceduto la sua preordinazione, essa l'avrebbe, senza dubbio, determinato a fare ciò che fosse stato il meglio. Ma, tutto al contrario, poichè egli s'è determinato a fare le cose che sono al mondo, per questa ragione, come è detto nella Genesi, « esse sono molto buone », cioè che la ragione della loro bontà dipende dall'aver egli voluto farle così. E non v'è bisogno di domandare in qual genere di cause questa bontà, e tutte le altre verità, tanto Matematiche che Metafisiche, dipendano da Dio; poichè i generi delle cause essendo stati stabiliti da quelli che forse non pensavan punto a questa ragione di causalità, non ci sarebbe di che stupirsi, se non le avessero punto dato un nome; ma, nondimeno, gliene han dato uno, poichè essa può esser chiamata efficiente, nello stesso modo che la volontà del Re può esser detta causa efficiente della legge, benchè la legge stessa non sia un essere naturale, ma solamente (come si dice nella Scuola) un essere morale. È anche inutile domandare in che modo Dio avrebbe potuto far sì da tutta l'eternità che due volte 4 non avesse fatto 8, ecc., poichè confesso bene che noi non possiamo comprender ciò; ma poichè, da un altro canto, comprendo benissimo che nulla può esistere, in qualsiasi genere di essere, che non dipenda da Dio, e che gli è stato facilissimo disporre certe cose in modo che gli uomini non possano comprendere ch'esse avrebbero potuto essere diverse di come sono, sarebbe cosa affatto contraria alla ragione dubitare delle cose che comprendiamo benissimo, a causa di alcune altre che non comprendiamo punto, e che non vediamo punto perchè dovessimo comprendere. Così, dunque, non bisogna pensare che « le verità eterne dipendono dall'intelletto umano o dall'esistenza delle cose », ma soltanto dalla volontà di Dio, che, come un sovrano legislatore, le ha ordinate e stabilite da tutta l'eternità.

9. Per ben comprendere qual'è la certezza del senso, bisogna distinguere in esso tre sorta di gradi. Nel primo, non

si deve considerare niente altro che ciò che gli oggetti esteriori cagionano immediatamente nell'organo corporale; il che non può essere altro che il movimento delle particelle di quest'organo, e il cambiamento di figura e di situazione, che proviene da questo movimento. Il secondo contiene tutto quel che risulta immediatamente nello spirito, dal fatto che esso è unito all'organo corporale così mosso e disposto dai suoi oggetti; e tali sono i sentimenti del dolore, del solletico, della fame, della sete, dei colori, dei suoni, dei sapori, degli odori, del caldo, del freddo ed altri simili, che abbiamo detto nella sesta Meditazione provenir dall'unione e, per così dire, dalla mescolanza dello spirito col corpo. Ed infine, il terzo comprende tutti i giudizii, che noi siamo soliti di fare dopo la nostra giovinezza riguardo alle cose che sono attorno a noi, in occasione delle impressioni, o movimenti, che si producono negli organi dei nostri sensi. Per esempio, quando vedo un bastone, non bisogna immaginarsi che sortano da lui delle piccole immagini volteggianti per l'aria, chiamate volgarmente specie intenzionali, che passano fino al mio occhio, ma solamente che i raggi della luce riflessi da questo bastone eccitano dei movimenti nel nervo ottico, e, per suo mezzo, nel cervello stesso, come ho ampiamente spiegato nella Diottrica. Ed è in questo movimento del cervello, che ci è comune con le bestie, che consiste il primo grado della sensazione. Da questo primo segue il secondo, che si estende solamente alla percezione del colore e della luce che è riflessa da questo bastone, e che proviene dal fatto che lo spirito è così strettamente e così intimamente congiunto col cervello, che anch'esso si risente, ed è come toccato dai movimenti, che si producono in lui; ed è tutto quello che bisognerebbe riportare al senso, se volessimo distinguerlo con precisione dall'intelletto. Poichè, che da questa sensazione del colore, di cui sento l'impressione, io passi a giudicare che quel bastone che è fuori di me è colorato, e dall'estensione di questo colore, dalla sua terminazione e dalla relazione della sua situazione con le parti del mio cervello, io determini qualcosa riguardo

alla grandezza, figura e distanza di questo stesso bastone, benchè siasi presa l'abitudine di attribuirlo al senso, e per questa ragione io l'abbia riferito a un terzo grado di sensazione, è, nondimeno, cosa manifesta che ciò non dipende che dall'intelletto solo. E anzi ho fatto vedere, nella Diottrica, che la grandezza, la distanza e la figura non son percepite che dal ragionamento, deducendole le une dalle altre. Ma v'è differenza solamente in questo, che noi attribuiamo all'intelletto i giudizii nuovi e non abituali, che facciamo riguardo a tutte le cose che si presentano, ed attribuiamo ai sensi quelli, che siamo stati abituati a fare fin dalla nostra infanzia riguardo alle cose sensibili, in occasione delle impressioni, che esse fanno negli organi dei nostri sensi; la ragione della qual cosa è che l'abitudine ci fa ragionare e giudicare sì prontamente di quelle cose (o, piuttosto, ci fa ricordare dei giudizii, che ne abbiamo fatto altra volta), che noi non distinguiamo punto questo modo di giudicare dalla semplice apprensione o percezione dei nostri sensi. Dal che è manifesto che, quando diciamo che la certezza dell'intelletto è maggiore di quella dei sensi, le nostre parole non significano altro se non che i giudizii, che facciamo in un'età più avanzata, a causa di nuove osservazioni, sono più certi di quelli che abbiam formato sin dalla nostra infanzia, senza avervi fatto riflessione; il che non può soffrire dubbio alcuno, essendo costante che non si tratta punto qui nè del primo, nè del secondo grado della sensazione, poichè non può esservi in essi nessuna falsità. Quando, dunque, si dice « che un bastone sembra rotto nell'acqua, a causa della rifrazione », è lo stesso che se si dicesse che esso ci appare in tal modo, che un fanciullo giudicherebbe di là che esso è rotto, e che anche fa sì che, secondo i pregiudizii cui siamo abituati sin dalla nostra infanzia, giudichiamo la stessa cosa. Ma non posso ammettere ciò che si aggiunge in seguito, cioè « che quest'errore non è punto corretto dall'intelletto, ma dal senso del tatto »; poichè, benchè questo senso ci faccia giudicare che un bastone è dritto, e ciò in virtù di quella maniera di giudicare, alla quale siamo abi-

tuati sin dalla nostra infanzia, e che, per conseguenza, può esser chiamata sensazione, nondimeno questo non basta per correggere l'errore della vista, ma, inoltre, v'è bisogno che abbiamo qualche ragione, che c'insegni che dobbiamo in questa occasione fidarci piuttosto al giudizio che facciamo in seguito al tatto, che a quello, cui sembra condurci il senso della vista; la qual ragione non essendo punto stata in noi sin dalla nostra infanzia, non può attribuirsi al senso, ma al solo intelletto; e quindi, in questo esempio stesso, è l'intelletto solo che corregge l'errore del senso, ed è impossibile di portarne mai alcuno, nel quale l'errore venga dall'essersi fidato più all'operazione dello spirito che alla percezione dei sensi.

10. Poichè le difficoltà che restano da esaminare mi sono proposte piuttosto come dei dubbii che come delle obbiezioni, io non presumo tanto di me, da osar di ripromettermi di spiegare a sufficienza delle cose, che veggo ancora oggi argomento dei dubbii di tanti dotti uomini. Nondimeno, per fare in questo tutto quello che posso, e per non disertare la mia propria causa, dirò ingenuamente in qual modo è accaduto che mi sia io stesso interamente liberato da questi dubbii. Poichè, facendo ciò, se per caso succede che ciò possa servire ad alcuni, avrò motivo di rallegrarmene, e se non può servire a nessuno, almeno avrò la sodisfazione che non mi si potrà accusare di presunzione o di temerità.

Quando ebbi la prima volta concluso, in seguito alle ragioni, che sono contenute nelle mie Meditazioni, che lo spirito umano è realmente distinto dal corpo, e che è anche più facile a conoscersi di esso, e molte altre cose di cui colà si tratta, io mi sentii, in verità, obbligato a consentirvi, perchè non notavo nulla in esse, che non fosse ben dedotto, e che non fosse tratto da principii evidentissimi, secondo le regole della Logica. Tuttavia, confesso che non fui per questo pienamente persuaso, e che mi accadde quasi lo stesso che agli Astronomi, che, dopo essere stati convinti da possenti ragioni che il Sole è molte volte più grande di

tutta la terra, non potrebbero, tuttavia, impedirsi di giudicare che è più piccolo, quando gettano gli occhi su di esso. Ma quando fui passato più avanti, e, appoggiato sugli stessi principii, ebbi portato la mia considerazione sulle cose Fisiche o naturali, esaminando, innanzi tutto, le nozioni o le idee che trovavo in me di ogni cosa, poi distinguendole accuratamente le une dalle altre, per far sì che i miei giudizii avessero un intero rapporto con esse, riconobbi che non v'era nulla che appartenesse alla natura o all'essenza del corpo, tranne l'esser una sostanza estesa in lunghezza, larghezza e profondità, capace di molte figure e di molti movimenti, e che le sue figure e movimenti non erano altro che dei modi, che non possono esser mai senza di lui; ma che i colori, gli odori, i sapori ed altre cose simili non erano niente altro che sensazioni, che non hanno nessuna esistenza fuori del mio pensiero, e che non sono meno differenti dai corpi, di quanto il dolore differisca dalla figura o dal movimento della freccia che lo cagiona; ed infine, che la pesantezza, la durezza, la facoltà di riscaldare, d'attirare, di purgare, e tutte le altre qualità che osserviamo nei corpi, consistono solamente nel moto o nella sua privazione e nella configurazione e disposizione delle parti.

Tutte queste opinioni essendo differentissime da quelle che avevo avuto per lo innanzi riguardo alle stesse cose, cominciai, dopo di ciò, a considerare perchè ne avevo avuto altre per lo innanzi, e trovai che la principale ragione era che, fin dalla mia giovinezza, avevo fatto molti giudizii riguardo alle cose naturali (come quelle che dovevano grandemente contribuire alla conservazione della mia vita, nella quale proprio allora ero entrato), e avevo sempre in appresso ritenuto le stesse opinioni, da me altra volta formate, di quelle cose. E poichè il mio spirito non si serviva bene, in quella tenera età, degli organi del corpo, ed essendovi troppo attaccato non pensava nulla senza di essi, così solo confusamente percepiva tutte le cose. E sebbene avesse conoscenza della sua propria natura, ed avesse in sè l'idea del pensiero, non meno che quella dell'estensione, nondimeno, poichè non

concepiva nulla di puramente intellettuale, senza immaginare anche, in pari tempo, qualcosa di corporale, esso prendeva l'uno e l'altro per una stessa cosa, e riferiva al corpo tutte le nozioni che aveva delle cose intellettuali. E poichè non mi ero dopo mai liberato di questi pregiudizii, non conoscevo nulla con sufficiente distinzione e senza che lo supponessi corporale, benchè, nondimeno, formassi sovente tali idee di quelle cose stesse da me supposte corporee, e ne avessi nozioni tali, ch'esse rappresentassero piuttosto degli spiriti che dei corpi.

Per esempio, quando concepivo la pesantezza come una qualità reale, inerente e attaccata ai corpi massicci e grossolani, benchè la chiamassi una qualità, in quanto la riportavo ai corpi nei quali essa risiedeva, nondimeno, poichè aggiungevo la parola reale, credevo in effetti che fosse una sostanza: come un abito, considerato in sè stesso, è una sostanza, benchè, riferito ad un uomo vestito, possa esser chiamato una qualità; e così, benchè lo spirito sia una sostanza, può, nondimeno, esser detto una qualità, avuto riguardo al corpo, cui è unito. E sebbene concepissi la pesantezza come diffusa per tutto il corpo che è pesante, non le attribuivo, nondimeno, la stessa specie d'estensione, che costituisce la natura del corpo, poichè questa estensione è tale da escludere ogni penetrabilità delle parti; ed io credevo che ci fosse tanto peso in una massa d'oro, o di qualche altro metallo, della lunghezza d'un piede, quanto in un pezzo di legno lungo dieci piedi; anzi credevo che tutta quella pesantezza potesse esser contenuta sotto un punto Matematico. Anzi, quando questa pesantezza era così egualmente diffusa per tutto il corpo, vedevo ch'essa poteva esercitare tutta la sua forza in ciascuna delle sue parti, perchè, in qualunque modo questo corpo fosse sospeso ad una corda, esso la stirava di tutto il suo peso, come se tutta quella pesantezza fosse stata rinchiusa nella parte che toccava la corda. E, certo, non concepisco punto ancora oggi che lo spirito sia in altro modo esteso nel corpo, quando lo concepisco come tutto quanto nel tutto, e tutto quanto in ogni

singola parte. Ma quel che rende più evidente che quest'idea della pesantezza era stata ricavata in parte da quella che avevo del mio spirito, è che credevo che la pesantezza portasse il corpo verso il centro della terra, come se essa avesse avuto in sè qualche conoscenza di questo centro: poichè, certamente, non è possibile che ciò accada senza conoscenza, e dovunque v'è conoscenza, è d'uopo che ci sia spirito. Tuttavia, attribuivo ancora altre cose a questa pesantezza, che non possono in egual modo essere intese dello spirito: per esempio, che essa era divisibile, misurabile, ecc.

Ma dopo che ebbi sufficientemente considerato tutte queste cose, ed ebbi distinto l'idea dello spirito umano dalle idee del corpo e del movimento corporale, e mi fui accorto che tutte le altre idee da me avute per lo innanzi, sia delle qualità reali, sia delle forme sostanziali, ne erano state composte, o formate dal mio spirito, non ebbi molta pena a disfarmi di tutti i dubbii, che sono qui proposti. Poichè, in primo luogo, non dubitai più di avere una chiara idea del mio proprio spirito, del quale non potevo negare di aver conoscenza, poichè esso mi era sì presente e sì congiunto. Non misi più neppure in dubbio che quest'idea fosse del tutto differente da quelle di tutte le altre cose, e che nulla avesse in sè di ciò che appartiene al corpo: poichè, avendo ricercato con somma accuratezza le vere idee delle altre cose, e credendo anzi di conoscerle tutte in generale, non trovai nulla in esse, che non fosse in tutto differente dall'idea del mio spirito. E vedevo esservi una differenza molto maggiore tra quelle cose, che, benchè fossero insieme presenti al mio pensiero, mi sembravano, nondimeno, distinte e differenti, come sono lo spirito e il corpo, che tra quelle, di cui possiamo, bensì, avere dei pensieri separati, fermandoci all'una senza pensare all'altra, ma che non sono mai assieme nel nostro spirito, senza che percepiamo bene che esse non possono sussistere separatamente. Così, per esempio, l'immensità di Dio può bene esser concepita senza che pensiamo alla sua giustizia, ma non si può averle tutte e due presenti allo spirito, e credere che Dio

possa essere immenso senz'esser giusto. Egualmente, l'esistenza di Dio può esser chiaramente conosciuta, senza che si sappia nulla delle persone della santissima Trinità, che nessuno spirito saprebbe intender bene, se non è illuminato dalle luci della fede; ma, bene intese che sieno una volta, nego che si possa concepir tra di esse nessuna distinzione reale riguardo all'essenza divina, benchè ciò sia possibile per quanto riguarda le relazioni.

Ed infine non temo più di essermi forse fatto sorprendere e prevenire dalla mia analisi, quando, vedendo che vi son dei corpi che non pensano punto, o, piuttosto, concependo con tutta chiarezza che certi corpi possono essere senza il pensiero, ho preferito dire che il pensiero non appartiene punto alla natura del corpo, anzichè concludere che esso ne è un modo, perchè ne vedevo altri (cioè quelli degli uomini) che pensano; poichè, a dir vero, non ho mai nè visto, nè compreso che i corpi umani avessero dei pensieri, ma bensì che sono gli stessi uomini che pensano e che hanno dei corpi. Ed ho riconosciuto che questo accade in forza della composizione e riunione della sostanza pensante con quella corporea; poichè, considerando separatamente la natura della sostanza che pensa, non ho notato in essa nulla che potesse appartenere al corpo, e non ho trovato nulla nella natura del corpo, considerata da sola, che potesse appartenere al pensiero. Ma, al contrario, esaminando tutti i modi, tanto del corpo che dello spirito, non ne ho notato neppure uno, di cui il concetto non dipendesse interamente dal concetto stesso della cosa, di cui esso è il modo. Così, dal fatto che noi vediamo spesso due cose unite assieme, non per questo si può inferire che esse non sono che una stessa cosa; ma dal fatto che vediamo talvolta l'una di queste cose senza l'altra, si può benissimo concludere che sono diverse. E non bisogna che la potenza di Dio c'impedisca di trar questa conseguenza; poichè non v'ha meno repugnanza a pensare che cose, che noi concepiamo chiaramente e distintamente come due cose diverse, siano rese una stessa cosa in essenza e senza alcuna composizione, che a pensare che si possa

separare quello che non è in nessun modo distinto. E pertanto, se Dio ha dato ad alcuni corpi la facoltà di pensare (come, in effetti, l'ha data a quelli degli uomini), egli può, quando vorrà, separarnela, e così essa continua ad essere realmente distinta da questo corpo.

E non mi stupisco di avere altra volta compreso benissimo, anche prima di essermi liberato dai pregiudizii dei miei sensi, « che due e tre, uniti assieme, fanno il numero cinque, e che, quando di cose uguali si tolgono cose uguali, i resti sono eguali », e molte cose simili, benchè non pensassi allora che l'anima dell'uomo è distinta dal suo corpo; poichè veggo benissimo che quello, per cui nella mia infanzia non ho pronunziato nessun falso giudizio riguardo a quelle proposizioni, che sono ammesse generalmente da tutti, è stato perchè esse non m'erano ancora allora di uso, e che i bambini non imparano punto ad unire due con tre, senza esser capaci di giudicare se fanno il numero cinque, ecc. Tutto al contrario, fin dalla mia più tenera giovinezza, ho concepito lo spirito ed il corpo (di cui vedevo confusamente che ero composto) come una sola e medesima cosa; ed è il vizio quasi ordinario di tutte le conoscenze imperfette d'unire assieme molte cose e prenderle tutte per una cosa medesima; ecco perchè bisogna dopo prendersi la pena di separarle, e con un esame più esatto distinguerle le une dalle altre.

Ma mi stupisco grandemente che persone dottissime « e abituate da trent'anni alle speculazioni Metafisiche », dopo aver letto le mie Meditazioni più di « sette volte », sian convinte « che, se le rileggessi con lo stesso animo, con cui le esaminerei, se esse mi fossero state proposte da una persona nemica, non farei tanto caso, e non avrei un'opinione sì favorevole delle ragioni che esse contengono, da credere che ognuno si dovesse rendere alla forza ed al peso delle loro verità e deduzioni », dato, tuttavia, ch'esse stesse non mostrano niun errore in tutti i miei ragionamenti. E certo mi attribuiscono molto più di quanto debbono e di quanto non si deve neppur pensare di nessun uomo, se credono

che mi serva di un'analisi tale, da potere per suo mezzo rovesciare le vere dimostrazioni, o dare un tal colore a quelle false, che nessuno ne possa mai scoprir la verità; visto che, al contrario, professo altamente che non ne ho mai cercato altra che quella, per mezzo della quale si può assicurarsi della certezza delle ragioni vere, e scoprire il vizio di quelle false e capziose. Ecco perchè non tanto sono stupito di vedere delle persone dottissime non accedere ancora alle mie conclusioni, quanto allegro di vedere che, dopo una così seria e frequente lettura delle mie ragioni, esse non mi rimproverano di aver asserito qualcosa male a proposito, o d'aver tratto qualche conclusione diversamente che nelle forme. Poichè la difficoltà, ch'esse provano ad ammettere le mie conclusioni, può facilmente essere attribuita all'abitudine inveterata che hanno, di giudicare in altro modo di quello che esse contengono, come già è stato notato degli Astronomi, che non possono immaginarsi che il Sole sia maggiore della terra, benchè abbiano ragioni certissime che lo dimostrano. Ma non veggo che possa esservi altra ragione, per cui nè questi Signori, nè altri ch'io sappia, non han potuto finora nulla riprendere nei miei ragionamenti, se non perchè essi sono interamente veri e indubitabili; visto principalmente che i principii, sui quali sono appoggiati, non sono punto oscuri, nè sconosciuti, essendo stati tutti tratti dalle più certe ed evidenti nozioni, che si presentano ad uno spirito, che un dubbio generale di tutte le cose ha già liberato da ogni sorta di pregiudizii; poichè di là segue necessariamente che non possono esservi errori, che ogni uomo d'ingegno un po' mediocre non avrebbe potuto facilmente osservare. E così credo di potere non senza ragione concludere che le cose da me scritte non tanto sono indebolite dall'autorità di questi dotti uomini, che, dopo averle lette attentamente più volte, non se ne possono ancora lasciar persuadere, quanto fortificate dalla loro stessa autorità, pel fatto che, dopo un esame sì preciso e delle revisioni sì generali, non hanno pertanto notato alcun errore o paralogismo nelle mie dimostrazioni.

SETTIME OBBIEZIONI

O DISSERTAZIONE DEL R. P.*** SULLA FILOSOFIA PRIMA (1).

Signore,

A. Le domande che voi mi fate riguardo al vostro nuovo metodo di cercare la verità nelle scienze sono in gran numero ed importanti; e benchè, per cavarmi una risposta, non facciate uso di semplici preghiere, ma di suppliche assai pressanti,

B. io tacerò, tuttavia, e non soddisferò punto il vostro desiderio, se, innanzi tutto, non mi promettete che, in tutto questo discorso, non ci riferiremo in nessun modo a nessuno di quelli che hanno per lo innanzi scritto o insegnato qualcosa riguardo a questa materia; e che regolerete in

---

(1) Autore di queste lunghissime ed insulsissime *Settime Obbiezioni* è il reverendo Padre Pietro Bourdin, della Compagnia di Gesù, nato a Moulins nel 1595, entrato nel noviziato nel 1612, professore al Collegio gesuitico di La Flèche dal 1618 al 1634, e poi al Collegio di Clermont — anch'esso tenuto dai Gesuiti — in Parigi dal 1635 al 1653, nel quale anno morì. La sua vita presenta, così, un certo curioso parallelismo con quella di Descartes, e poichè le relazioni che corsero tra loro due ebbero influenza sul corso della vita del filosofo, così sarà bene estenderci alquanto su di esse.

Descartes allude al Padre Bourdin, benchè senza nominarlo, per la prima volta nel suo epistolario, in una lettera a Mersenne del 9 febbraio 1639, nella quale, invitando Mersenne a far sì che niuno gli mandi più in dono dei libri, lo prega, tuttavia, di fare eccezione per alcuni, tra cui le tesi di Ottica dei Gesuiti. Or queste tesi erano appunto del Padre Bourdin, che allora insegnava matematica e fisica nel Collegio di Clermont in Parigi. E Mersenne contentò subito l'amico, poichè in una lettera del 30 aprile 1639 Descartes gli significa di aver ricevuto quelle tesi già da otto o dieci giorni, e ne lo ringrazia. Non sappiamo per qual

tal guisa le vostre dimande, che non si potrà credere che il vostro scopo sia di sapere ciò ch'essi abbiano pensato a quel proposito, e con qual successo abbiano scritto; ma, come se nessuno mai, prima di voi, avesse nè pensato, nè detto, nè scritto nulla su questo soggetto, che mi proporrete solamente le difficoltà che potranno trovarsi nella ri-

---

ragione il Padre Bourdin, benchè non conoscesse personalmente Descartes, nè fosse stato in alcun modo provocato da lui, e dovesse, anzi, avere per lui qualche motivo di benevolenza, per essere Descartes stato un tempo allievo del Collegio di La Flèche, dov'egli aveva insegnato fino a qualche anno prima, si risolvesse ad attaccare la *Diottrica* del filosofo. Fatto è che, nell'anno 1640, egli scrisse contro Descartes alcuni Trattati di Ottica, sui quali fece delle lezioni ai suoi discepoli, e di cui fece trarre copia, se non a tutti, almeno ad alcuni presumibilmente di essi, tra i più cari e fidati. Poichè, fattane domandare la copia ad uno di quelli, tra le mani del quale la si era vista, fu del tutto impossibile di ottenerla (*Lettera del signor Des Cartes al R. P. Dinet*). Non contento di questo, alla fine dell'anno scolastico 1640 il Padre Bourdin estrasse dalla *Diottrica* di Descartes alcune proposizioni sulla materia sottile, la riflessione e la rifrazione della luce, e le fece aspramente combattere da un suo scolaro, giovane di molto ingegno e fuoco, Carlo Potier, figlio del luogotenente particolare del Presidiale di Château Thierry, signore di Berales, che fu in seguito ammiratore e seguace di Descartes. A questa tesi il Padre Bourdin premise un preambolo o Velitazione, redatto per intero da lui e tutto quanto diretto contro Descartes. La tesi, dedicata all'abate Claudio Lestandart, fu sostenuta con pompa ed apparato straordinarii il 30 giugno e il 1.° luglio 1640. Gli articoli che riguardavano Descartes erano l'articolo 3 della parte seconda e gli articoli 3 e 4 della parte quindicesima della tesi. Alla discussione di questa assisterono Mersenne, di ritorno da un viaggio, e Mydorge, che, entrambi, presero la parola in difesa di Descartes. Naturalmente, Mersenne scrisse subito del fatto a Descartes, e, insieme con l'estratto dei tre articoli che lo riguardavano, gl'inviò la Velitazione del Padre Bourdin, senza però fargli sapere che era proprio questi che gliela mandava per suo mezzo (Baillet, II, 73), e, anzi, tacendogliene a dirittura, in un primo tempo, il nome dell'autore. I tre articoli, di cui parla Baillet, son riprodotti da Descartes nella lettera al Rettore del Collegio di Clermont.

L'attacco del Padre Bourdin mise in allarme Descartes, che, scrivendo a Mersenne il 22 luglio 1640 da Leida, lo ringrazia di aver disputato in suo favore contro i Gesuiti, e gli annunzia di scrivere al loro Rettore per pregarli tutti quanti in generale di rivolgersi a lui, se hanno obbiezioni da fargli, perchè egli non vuole punto avere a che fare con nessuno di essi in particolare, fino a che non lo saprà riconosciuto ed autorizzato da tutto l'ordine, e quelli che non saranno riconosciuti non avranno per lui buona intenzione. Gli sembra, infatti, che chi ha scritto la Velitazione abbia piuttosto scopo di oscurare che d'illuminare la verità; del resto, tra otto giorni gli risponderà come merita. Nella lettera che scrive al Rettore (è sempre Descartes che parla) egli finge d'ignorare chi sia l'autore delle tesi, per aver così pretesto di rivolgersi a tutto il corpo dei Gesuiti e, del resto, nelle sue prime lettere Mersenne gliene aveva taciuto il nome.

cerca che fate d'un nuovo Metodo di filosofare, affinchè, per tal mezzo, non solamente cerchiamo la verità, ma la cerchiamo anche in tal modo, da non ferire punto le leggi dell'amicizia e del rispetto che deve serbarsi tra i Dotti. Poichè siete d'accordo su questo e me lo promettete, anche io vi prometto di rispondere a tutte le vostre dimande.

Solo si stupisce che il Padre Bourdin abbia osato inviargli la sua Velitazione, nella quale non riesce che a mostrare la sua impotenza, poichè non dice nulla contro le sue teorie, ma solo contro chimere falsamente attribuitegli. Egli crede che questa Velitazione sia stata letta dal Rispondente prima di cominciare la disputa. A questa lettera a Mersenne Descartes accluse una lettera al Padre Giuliano Hayneuve, Rettore del Collegio di Clermont (da Leida, 22 luglio 1640). In essa egli riferisce le opinioni che son combattute nella tesi, e che non sa sieno di altri che sue, e dice d'ignorare il nome di chi le combattè e che materia insegni. Ma poichè quel che fa un Gesuita è approvato da tutti gli altri, e le loro censure hanno perciò assai autorità, egli attende che essi si degnino di avvertirlo dei suoi errori. E li prega d'inviare a lui le obbiezioni che alle sue dottrine fossero fatte nelle loro scuole, anzi li invita a criticare anche le sue altre teorie, visto che queste han qualche successo presso molte persone d'ingegno.

Nel cuor suo, però, Descartes non era tanto ossequente ai Gesuiti quanto voleva far credere loro, poichè, scrivendo ad Huygens da Leida nel luglio 1640, gli diceva di essere per entrare in lotta con i Gesuiti, poichè il loro matematico di Parigi aveva confutato pubblicamente la *Diottrica* nelle sue tesi, ed egli perciò aveva scritto al Rettore del Collegio per attirare tutto il corpo nella disputa. È vero che non è buono attirarsi degli avversarii, ma poichè i Gesuiti s'irritano senza esser provocati, è meglio affrontarli tutti insieme, che aspettarne gli attacchi ad uno ad uno, cosa che non avrebbe mai fine. E il 29 luglio 1640, da Leida, in una lettera a Mersenne, Descartes risponde alla Velitazione senza titolo, nè firma, nè nome d'autore, mandatagli dall'amico, e vi risponde non perchè quello scritto ne valga la pena, ma per non lasciar credere che si possa impunemente attaccarlo. Nella sua lettera egli riporta la Velitazione disposta in paragrafi contrassegnati con lettere dell'alfabeto (come più tardi le *Settime Obbiezioni*), e vi risponde acremente punto per punto, protestando, innanzi tutto, che l'avversario lo abbia chiamato *un certo anonimo*, sol perchè egli non ha messo il suo nome innanzi al volume di *Saggi* del 1637, quando neppur'egli, del resto, ha apposto il suo nome alla sua Velitazione. E in una lettera a Mersenne da Leida, del 30 luglio 1640, dopo avergli ripetuto di avere scritto al Rettore del Collegio di Clermont perchè Mersenne gli aveva taciuto il nome dell'autore delle tesi, dandogli così occasione di rivolgersi al corpo intero dei Gesuiti, aggiunge di prevedere una guerra con essi, e però di non volere che la sua Metafisica (le future *Meditazioni*) caschi tra le loro mani. « Io sono assai scandalizzato della Velitazione del P. Bourdin; poichè egli non obbietta neppure una parola contro quello che ho scritto, ma mi fa dire sciocchezze cui non ho mai pensato, per dopo confutarle, il che è procedere di mala fede in modo vergognosissimo per un privato, e assai più per un religioso. Vi prego di dirmi se è lui che vi ha dato questo Scritto per inviarmelo, o come lo avete avuto, e se non è per caso la prefazione recitata dal Rispon-

Prima Questione.

Se si debbano ritenere come false le cose dubbie, ed in che modo.

Voi domandate, in primo luogo, se sia una buona regola, per ricercare la verità, questa: « Tutto quello che ha la menoma apparenza di dubbio dev'essere tenuto per falso ».

---

dente al principio della Disputa. Infatti, questo modo di confutarmi nella sua scuola è buono per screditarmi coi suoi discepoli, fino a che lo crederanno. Ma se non muoio fra poco, vi assicuro che avrò cura di pubblicare la verità del suo mal procedere, e nel frattempo sarò ben lieto che sia saputo da tutti quelli cui vi piacerà mostrare la mia Risposta ». E con parole di spregio accenna al procedere del Padre Bourdin contro di lui anche in una lettera a Mersenne da Leida del 6 agosto 1640.

Intanto Descartes non aveva ancor visto il testo originale delle tesi del Padre Bourdin contro di lui, poichè Mersenne le aveva inviate ad Huygens perchè gli fossero recapitate, ma Huygens aveva dimenticato d'inviargliele, e quando se ne ricordò, non le trovò più. Egli parteggiava per Descartes, benchè i Gesuiti procurassero di staccarlo da lui e di guadagnarsene l'amicizia (Huygens a Descartes, 14 agosto 1640). Verso la fine del mese di agosto Descartes seppe che Mersenne non aveva consegnato ancora al Rettore del Collegio di Clermont la lettera da lui scrittagli il 22 luglio 1640, e tra preoccupato e stizzito il 30 agosto 1640 scrisse da Leida due lettere all'amico. Nella prima, in francese, lo prega di dare, o di far dare, al Rettore la sua lettera, e gli annunzia di avere scritto ed accluso una lettera latina a lui, Mersenne, destinata ad esser vista dal Rettore, perchè questi sappia le ragioni della sua prima lettera. Egli si è accorto che i Gesuiti gli sono sfavorevoli, e poichè sarebbe lungo ed impossibile rivolgersi a ciascuno di loro in particolare, così vuole rivolgersi al loro corpo intero, perchè gli facciano le loro obbiezioni in piena regola ed egli possa confutarle, e se non possono farlo, tacciano, e se continuano a parlare, passino per maldicenti. Chiede di nuovo a Mersenne chi gli abbia dato la Velitazione del Padre Bourdin: ed ove sia stato lo stesso Padre Bourdin, se ne stupisce, poichè tutto quello scritto è in perfetta mala fede. E nella lettera latina, che acclude a quella francese, egli spiega a Mersenne le ragioni che lo hanno indotto a scrivere al Rettore del Collegio di Clermont. Nessun altro motivo lo ha spinto a scrivergli che il desiderio di essere ammaestrato e corretto nei suoi errori. Non ha scritto direttamente al Padre Bourdin, perchè questi, contro quanto egli aveva pregato nel *Discorso sul Metodo*, non mandò a lui in persona le sue obbiezioni. Egli ha appreso che il Padre Bourdin è autore non solo delle tesi, ma anche della Velitazione, che lesse alla presenza di ampio uditorio, attaccandolo senza nominarlo, malgrado che tutti sapessero chi fosse l'anonimo, di cui si parlava. Protesta, pertanto, contro i cavilli, cui ha

Ma, affinchè vi possa rispondere là sopra, ho qui dapprima alcune domande da farvi. La prima: — Che intendete voi con queste parole: « Ciò che ha la menoma apparenza di dubbio »? —. La seconda: — Che voglion dire queste: « Dev'esser tenuto per falso »? —. La terza: — In che modo si deve « ritenere una cosa come falsa »? —.

Quanto alla prima, che riguarda il dubbio che si può avere di qualche cosa, ecco in che modo voi vi rispondete, ed in poche parole.

---

fatto ricorso il Padre Bourdin: essi non l'offendono, ma gli dànno il diritto di spregiare tutto ciò che da ora in poi quegli scriverà. Ma, dopo che il Rettore avrà letto la lettera, tutto quello che il Padre Bourdin o altri Gesuiti scriveranno contro di lui egli lo considererà con somma attenzione, perchè lo crederà proveniente da tutto il corpo dei Padri uniti insieme, e quindi conterrà non più cavilli, ma buone e ferme ragioni, che confuteranno tutti i suoi errori, sì che quello che resterà non confutato egli lo riterrà buono e inconfutabile. Si stupisce che siasi consegnata la sua risposta al Padre Bourdin (cioè la lettera a Mersenne del 29 luglio), e non la lettera al Rettore, che pure era annunziata in quella risposta, e però prega di nuovo Mersenne di consegnare al Padre Hayneuve la lettera destinatagli e quest'altra ancora. Ma, essendo Descartes partito improvvisamente da Leida, le due lettere a Mersenne restaron lì fino al 15 settembre, nel qual giorno furono spedite a Mersenne accompagnate da un'altra lettera in francese, nella quale Descartes pregava Mersenne di consegnare al Rettore sì la lettera del 22 luglio come quella del 30 agosto, non senza farle vedere a molti altri ancora, e terminava con parole di spregio per il Padre Bourdin.

La lettera di Descartes del 28 ottobre 1640 e la *Lettera al Padre Dinet* ci apprendono che il Padre Bourdin fece alla critica della sua Velitazione una risposta francese rivolta al Padre Mersenne, scritta nel settembre od ottobre del 1640, nella quale prometteva d'inviare fra otto giorni a Descartes i suoi Trattati, contenenti le ragioni di cui si era servito per impugnare le sue opinioni. Questa risposta fu recapitata a Descartes insieme con la risposta latina, che Bourdin, a nome del suo Rettore, fece alle due lettere del 22 luglio e 30 agosto-15 settembre. L'essenziale di questa risposta latina è conservato nella *Lettera al Padre Dinet*. Il Padre Bourdin scrive a Descartes per ordine del suo Rettore, il quale, vedendo che le lettere di Descartes non riguardavano che il solo Bourdin, gl'impose l'obbligo di rispondergli in persona e di rendergli ragione del suo procedimento. Egli, Bourdin, non aveva mai ingaggiato, nè mai ingaggerebbe battaglia contro le teorie proprie di Descartes: che se non aveva aderito alla preghiera da lui fatta nel *Discorso sul Metodo*, era solo per non aver letto quel punto. Riguardo, poi, alle note di Descartes sulla sua Velitazione, egli non aveva nulla da aggiungere a quanto già gliene aveva fatto sapere, e anzi gliene avrebbe anche scritto, se i suoi amici non gli avessero consigliato di lasciar cadere la cosa. Qualche tempo prima di ricevere le lettere del Padre Bourdin, Descartes ricevè delle lettere da un gruppo

§ I. — *Che cosa significa: avere la menoma apparenza di dubbio.*

C. Di una cosa può dirsi che ha qualche apparenza di dubbio, se di essa posso dubitare se è, o se è tale quale dico ch'essa è, non per sospetti leggieri e mal fondati, ma per buone e solide ragioni. Di più, di una cosa può dirsi

---

di Gesuiti, fra cui il P. Phelippeaux, i quali, assicurandolo delle buone intenzioni del Padre Bourdin a suo riguardo, gli promisero che questi fra sei mesi pubblicherebbe uno scritto critico sulle teorie di lui, e glielo comunicherebbe prima. E il 30 settembre 1640 Descartes scriveva a Mersenne da Leida di essere in attesa delle obbiezioni dei Gesuiti — cioè appunto del promesso scritto critico del Padre Bourdin —, che dovevano veder la luce tra quattro o cinque mesi, benchè preveda che si tratterà di puri cavilli. E poichè la verità è assai poco stimata da sola, come i cavilli del Padre Bourdin gli facevano chiaramente vedere, egli era risoluto a munirsi dell'autorità altrui il più che fosse possibile. Ed infatti, credendo di aver nemico tutto il corpo dei Gesuiti, Descartes pensò di rivolgersi alla Sorbona per ottenere l'approvazione alle *Meditazioni* d'imminente pubblicazione.

Qualche tempo dopo Descartes riceveva le due risposte, latina e francese, del Padre Bourdin, e vi replicava scrivendo a Mersenne da Leida due lettere in data 28 ottobre 1640. Nella prima, francese, diretta a Mersenne in persona, ringraziava l'amico di avere invitato il Padre Bourdin nella sua classe ad inviare a lui, Descartes, le obbiezioni che credeva di fare alle sue teoriche. A questo invito egli attribuiva il fatto che il Padre Bourdin gli aveva inviato la sua Velitazione, che egli serberà per servirsene a suo tempo. Annunzia a Mersenne di accludergli una lettera latina in risposta alle lettere inviategli dai Gesuiti, perchè la faccia veder loro. Se i Gesuiti risponderanno a viva voce, gli faccia il favore di redigere in latino questa risposta, e di mandargliela dopo averla fatta approvare da essi. E se il Padre Bourdin vuole inviare nuove obbiezioni, egli prega Mersenne di farle prima vedere ai superiori di lui, allo scopo di evitare che il Gesuita, per guadagnar tempo, mandi delle cattive obbiezioni. Poichè, quando vedranno che ci va di mezzo l'onore della Società, i suoi compagni preferiranno farlo star zitto. La lettera latina a Mersenne, da Leida, del 28 ottobre 1640, acclusa alla precedente francese, è la risposta alla lettera latina scritta dal Padre Bourdin per ordine del suo Rettore in risposta alle due lettere di Descartes, del 22 luglio al Rettore e del 30 agosto a Mersenne. Egli finge di considerare la lettera del Padre Bourdin come scritta a nome di tutta la Società di Gesù, e poichè con questa egli ha poca confidenza dirige la sua replica a Mersenne. Nella lettera del Padre Bourdin si diceva che niuna lotta si era fatta, nè si farebbe, contro le sue opinioni. Se ciò fu detto per evitargli dolore, gli dispiace, perchè egli non è del numero di quelli che si dolgono, se si confutano seriamente le loro dottrine. Che se ciò fu detto

che ha qualche apparenza di dubbio, se, benchè mi sembri chiara, può, nondimeno, esser soggetta agl'inganni di qualche cattivo genio, che si diverte ad impiegare tutta la sua abilità per fare in modo che ciò che è falso in effetti, mi sembri, nondimeno, chiaro e certo. Ciò che è dubbio nel primo senso ha molta apparenza di dubbio: per esempio, che vi sia una terra, dei colori, che voi abbiate una testa, degli occhi, un corpo ed uno spirito. Ciò che è dubbio nel secondo senso ne ha meno, ma, pertanto, abbastanza perchè continui ad essere stimato dubbio, e per esserlo di fatto:

---

perchè le sue opere sono immuni da errori, egli ne è ben lieto. Il Padre Bourdin si era scusato di non aver comunicato a Descartes le sue obbiezioni, secondo la raccomandazione contenuta nel *Discorso sul Metodo*, col dire di non aver letto quel passo. E perciò Descartes prega i Gesuiti che da oggi in poi, prima che ai loro discepoli, comunichino a lui le loro obbiezioni, e perchè egli è loro antico alunno, e perciò meritevole di qualche riguardo, e perchè, se accade di equivocare nell'interpretazione del suo pensiero, si ricorra a lui per una interpretazione autentica. La lettera termina con una violenta critica della risposta in francese fatta dal Padre Bourdin alla sua lettera del 29 luglio, rilevandone i cavilli, i sofismi, gli equivoci e le falsificazioni, di cui è tutta piena.

E in una lettera a Mersenne dell'11 novembre 1640 da Leida egli dichiarava di nuovo che la Velitazione gli aveva fatto capire che la verità ha bisogno di amici, e in un'altra, del 18 novembre, anche da Leida, ringraziava, per mezzo di Mersenne, l'amico Desargues di averlo difeso contro il Padre Bourdin, e sollecitava Mersenne di mostrare la sua ultima lettera latina a quelli della Compagnia. Da questa lettera del 18 novembre si ricava che il Padre Bourdin aveva dato a Mersenne la sua lettera francese in risposta alla lettera di Descartes del 29 luglio 1640, senza pregarlo di farla vedere a Descartes, ma senza proibirlo neppure. Ora, poichè la lettera latina del 28 ottobre 1640 ribatteva aspramente alcuni punti di questa lettera francese del Padre Bourdin, Mersenne dovette chiedere a Descartes come regolarsi se costui gli domandasse se e per qual ragione avesse fatto vedere al suo avversario quella lettera, poichè Descartes suggerisce all'amico di dire al Gesuita la verità, cioè che egli aveva inviato la lettera a Descartes non credendo far cosa contraria alle sue intenzioni. Nel frattempo Mersenne trattenne presso di sè la lettera latina del 28 ottobre, e così si spiega perchè Descartes lo inviti premurosamente a farla vedere a quelli della Compagnia. Egli termina la sua lettera del 18 novembre aggiungendo che nella sua risposta del 28 ottobre è stato forte e vibrato per intimorire i suoi avversarii, e mostrar loro che, se usa dolcezza, è per moderazione, e non già per timore. E in un'altra lettera da Leida, del 3 dicembre 1640, sempre a Mersenne, scaglia di nuovo aspre parole contro il malcapitato Gesuita.

Intanto, poichè il Padre Bourdin insisteva per riavere la sua lettera francese, Descartes gliela rimandò con lettera a Mersenne del dicembre 1640 da Leida. Il guaio era che egli vi aveva messo una postilla, avendola fatta leggere a molti,

per esempio, che due e tre fan cinque, che il tutto è più grande della sua parte, e così via.

Benissimo risposto. Ma, se è così, che cosa vi è, di grazia, che non abbia qualche apparenza di dubbio? Che vi sarà di esente dalle furberie di questo malvagio genio?

D. Nulla — dite voi —, nulla affatto, fino a che siamo resi certi, dai principii incrollabili della Metafisica, che v'ha un Dio, e che egli non può essere ingannatore; di guisa che può dirsi che, prima di sapere « se v'ha un Dio, e, dato che ve ne sia uno, se può essere ingannatore, non possia-

---

sì che il meglio era che Mersenne dicesse al Gesuita di aver fatto leggere la sua lettera a Descartes, non essendovi ragione alcuna per non farlo. Invia da capo a Mersenne la sua lettera latina del 28 ottobre, perchè la faccia vedere ai Gesuiti, e, se confessa al Padre Bourdin di aver inviato a Descartes la sua lettera francese, anche a lui, dicendogli di non avergliela mostrata prima perchè la credeva troppo dura. Così il Gesuita, vedendo che Descartes ha becco ed unghie per difendersi, sarà più trattenuto in avvenire. Se i Gesuiti taceranno, egli sarà in pace con loro, e se no, in guerra aperta, poichè è risoluto anche a questo. È grato al signor Desargues che vuol catechizzare il Padre Bourdin: se il Padre Bourdin si converte e fa la sua brava palinodia, egli dimenticherà il passato e avrà migliore stima di lui. Nel frattempo, la lettera finisce con aspre punzecchiature al Gesuita. Il quale qualcosa dovette rispondere, o far rispondere indirettamente, a Descartes, perchè questi, in una lettera a Mersenne del 31 dicembre 1640 da Leida, scrive di non voler più oltre rispondere a colui, e se egli ed i suoi non la finiranno di criticarlo a sua insaputa, non esiterà ad infligger loro una tremenda lezione.

E così giungiamo al 1641, anno della stampa delle *Meditazioni*. Il manoscritto di queste non fu da Mersenne mostrato al Padre Bourdin, il quale compose le sue *Settime Obbiezioni* sul libro stampato, che, com'è noto, uscì alla fine di agosto, e nella prima edizione si arrestava alle *Seste Obbiezioni*; ed essendosi diffusa la voce che Descartes stesse scrivendo qualcosa contro i Gesuiti (egli attendeva allora alla redazione di un trattato di fisica, composto secondo principii diversi dagli scolastici, che sarà poi i *Principia philosophiae*), il Padre Bourdin si recò da Mersenne con sotto il braccio le sue obbiezioni, promettendo di non pubblicarle, se Descartes si fosse impegnato a non scrivere niente contro la Società, e d'inviarle a lui, senza che nessuno, tranne Mersenne, lo sapesse. Mersenne scrisse di questa proposta a Descartes non prima della fine di novembre, ma le sue lettere subirono un ritardo di quindici giorni. La risposta di Descartes alla offensiva proposizione del Gesuita, contenuta in una lettera latina a Mersenne da Endegeest del 22 dicembre 1641, è vibratissima. Egli non ebbe mai in animo di scriver nulla contro i Gesuiti, e solo attende ad un trattato di fisica, composto con principii diversi da quelli secondo i quali essi insegnano, il che non vuol dire che egli scriva apposta per contraddirli. Si stupisce che gli sia opposto proprio il Padre Bourdin, che non uscì bene dalla disputa relativa alla sua Velitazione, e che non stampò mai i trattati di Diottrica che aveva promesso di pub-

mo mai essere del tutto certi, nè sicuri di niuna cosa ». E, per darvi qui a conoscere tutto il mio pensiero, se non so che v'ha un Dio, ed un Dio vero, che impedisce a questo cattivo genio d'ingannarmi, potrò, e dovrò anzi, sempre temere che egli mi seduca con i suoi artificii, e che, sotto l'apparenza del vero, mi faccia vedere come chiaro e certo quello che è falso; ma, quando conoscerò con intera certezza che v'ha un Dio, e che egli non può essere nè ingannato, nè ingannatore, e che così impedisce necessariamente che questo cattivo genio m'inganni nelle cose che avrò chiara-

blicare entro sei mesi, malgrado i suoi urgenti inviti a farlo. Ben lungi dal desiderare il silenzio, egli vuole il maggior dibattito possibile sulle sue opinioni, perchè meglio ne risulti la verità. Prega Mersenne di spingere il Padre Bourdin a pubblicare le sue obbiezioni, o a fargliele mandare, perchè siano aggiunte alle altre dirette contro le *Meditazioni*. Il Padre Bourdin lo minaccia d'infamarlo ovunque, se egli non taccia, ma egli respinge sdegnosamente tale minaccia, poichè chi dice il vero non può infamarlo, e per infamarlo bisogna mentire e calunniare. Egli è certo che il Padre Bourdin ha escogitato questa macchinazione per indurlo a scrivere contro i Gesuiti, e così inimicare questi contro di lui. Di tutto ciò vorrebbe avvertire il Padre Dinet, provinciale di Francia, suo antico prefetto a La Flèche. Ed in confidenza dice a Mersenne di esser convinto che i Gesuiti provvederanno bene alla loro gloria, facendo proprie le sue dottrine. A questa lettera latina Descartes ne aggiunge un'altra in francese di pari data a Mersenne. Egli prega l'amico di far vedere la lettera latina al Padre Dinet, e di rifiutarsi un'altra volta di riferirgli le ambasciate dei Gesuiti, se questi non mettono per iscritto ciò che vogliono dire. Egli prevede che essi negheranno una parte di quello che gli han fatto dire per suo mezzo, e ciò servirà di scusa a Mersenne per non accettare più commissioni da parte loro. Egli crede che il Padre Dinet abbia inviato il Padre Bourdin a Mersenne per chiedergli se fosse vero che Descartes volesse scrivere contro i Gesuiti, ma non per minacciargli una cosa più adatta a indurlo a scrivere che a tacere. Se egli ha qualche interesse a stare in buoni rapporti con essi, essi non ne han forse meno a stare in buoni rapporti con lui e a non opporsi ai suoi disegni, poichè, se lo facessero, l'obbligherebbero ad esaminare qualcuno dei loro corsi, e ad esaminarlo in modo tale che sarebbe per loro una vergogna sempiterna. Egli ha finto di non osare di pregar l'amico di far vedere la sua lettera latina al padre provinciale; ma sarebbe, pertanto, ben seccato se questi non la vedesse. E in una lettera a Mersenne da Endegeest del 19 gennaio 1642 egli ribatte il chiodo, dicendo di non vedere nessuna franchezza nel procedere dei Gesuiti a suo riguardo. Egli ha ricevuto i biglietti del Padre Bourdin in risposta alla sua lettera latina del 22 dicembre, ma finchè i Gesuiti agiranno con lui per suo mezzo, non crederà che vogliano la pace, ed è risoluto a non tacere al pubblico ciò che passerà tra lui e loro. Mersenne può promettere loro che egli, Descartes, non ha alcuna intenzione di calunniarli e diffamarli, ma eviti di promettere che egli non prenderà uno dei loro corsi filosofici per esa-

mente e distintamente concepito, allora sì che, se se ne trovano di tali, cioè se accade che io ne abbia chiaramente e distintamente concepito alcune, le terrò come vere e certe. Sì che potrò allora con sicurezza stabilire come regola di verità e di certezza che « tutto quel che concepiamo chiaramente e distintamente è vero ». Io non desidero nulla di più su questo articolo. E vengo adesso alla mia seconda Questione.

---

minarlo criticamente, poichè lo farà, se lo giudicherà utile a far conoscere la verità. Intanto, attende le loro obbiezioni per determinare il da fare. Huygens non gli ha inviato ancor nulla, ed egli gli scriverà per sollecitare l'invio di queste obbiezioni dei Gesuiti. Le quali gli giunsero qualche settimana dopo, poichè, scrivendo ad Huygens da Endegeest il 31 gennaio, Descartes gli diceva: « Son quattro o cinque giorni che ho lo scritto dei Gesuiti. È un prigioniero che è fra le mie mani, e che desidero trattare più cortesemente che potrò; ma lo trovo sì colpevole, che non veggo alcun mezzo di salvarlo; io raduno tutti i giorni il mio consiglio di guerra su questo argomento, e spero che in poco tempo ne potrete vedere il processo ».

Le *Settime Risposte*, dunque, scintillanti di arguzia e meravigliose di brio, furono scritte tra il gennaio ed il febbraio 1642. Subito dopo egli redasse una lettera al Padre Dinet, suo antico ripetitore di filosofia a La Flèche, divenuto Provinciale di Francia, cioè un alto dignitario della Compagnia di Gesù. In questa lettera, senza nominare nè luoghi, nè persone, egli fa la storia delle sue polemiche col Padre Bourdin a Parigi e, in Olanda, con il ministro protestante e professore Gisberto Voët e l'università di Utrecht, che, ad istigazione di quello, aveva emesso contro di lui un giudizio il 16 marzo 1642. La lettera è, dunque, posteriore a questa data, ed ha il doppio scopo di mostrare a quei cattolici francesi che lo credevano ugonotto che egli in Olanda soffriva persecuzioni per la causa del cattolicesimo; ed ai protestanti olandesi, che lo credevano amico dei Gesuiti, che egli era perseguitato da un Gesuita per lo appunto. Ma più che per questi tortuosi e, in verità, poco simpatici maneggi, la lettera al Padre Dinet è importante per l'esaltazione che, con magnifico e sereno orgoglio, Descartes vi fa della sua filosofia, dalla quale egli ha nettissima coscienza che prende inizio una novella êra nella storia dell'umano pensiero.

La stampa delle *Settime Obbiezioni* dovè procedere abbastanza presto, poichè ad una lettera a Mersenne da Endegeest del marzo 1642 egli acclude i primi tre fogli delle obbiezioni del Gesuita, scusandosi che la negligenza del libraio gl'impedisca d'inviare il tutto. Prega Mersenne di conservare accuratamente la copia manoscritta delle *Settime Obbiezioni* che ha presso di sè, perchè il Padre Bourdin non possa lamentarsi che egli, Descartes, abbia cambiato qualcosa nella sua copia, che ebbe cura, invece, di fare stampare il più correttamente possibile. Mersenne si stupirà, forse, che egli accusi tanto il Padre Bourdin di falsità, ma il resto sarà peggio, e, tuttavia, l'ha trattato il più cortesemente possibile, ma non ha mai visto scritto sì pieno di errori. Spera di separare la causa del Padre Bourdin da quella dei Gesuiti, sì da non inimicarseli. L'opera uscì nel maggio del 1642,

§ II. — *Che vuol dire questo: tenere una cosa come falsa?*

Poichè, secondo voi, è cosa dubbia che abbiate degli occhi, una testa, un corpo, ed anzi dovete ritenere ciò come falso, vi prego, dunque, di dirmi che cosa significa ri-

---

come si ricava da una lettera di Huygens a Descartes (dall'Aia, il 26 maggio 1642): Huygens lesse in viaggio la lettera al Padre Dinet e le *Settime Obbiezioni* e *Risposte*, divertendosi deliziosamente. Per le precise indicazioni bibliografiche, si confronti il vol. I di questa traduzione, pp. XXXII-III della nostra prefazione. Qui basterà ricordare che in questa edizione le risposte di Descartes sono intercalate alle obbiezioni del Padre Bourdin, e che così sono riportate in quasi tutte le edizioni, fino alle più moderne. Ma noi abbiamo preferito rigettarle tutte dopo le *Settime Obbiezioni*, e stamparle tutte di seguito, solo lasciando di tanto in tanto un rigo in bianco, a indicare che in quel luogo, e nell'ordinaria disposizione degli altri editori, seguivano alcuni paragrafi delle *Settime Obbiezioni*, segnati dalle stesse lettere del gruppo di risposte che vengono subito dopo sino al rigo in bianco immediatamente seguente.

Il Padre Bourdin scrisse nel luglio del 1642 a Descartes, che gli rispose il 17 agosto: lettera e risposta entrambe perdute. Prima di ricevere la risposta di Descartes, il Padre Bourdin gli tornò a scrivere il 7 agosto. Descartes ricevette questa lettera il 6 settembre, e gli rispose il giorno dopo da Endegeest. Egli si stupisce che il Padre Bourdin abbia condannato come falsa e ridicola una dottrina, che nelle sue lettere dice, poi, essergli parsa soltanto dubbia: ed allora perchè rimprovera a lui, Descartes, di aver biasimato uno scritto per intero falso? È vero che l'opera del Padre Bourdin non è finita, mentre quella di Descartes è tale: ma in questa il Padre Bourdin ha trovato solo ragioni di dubbio, ed in quella egli, Descartes, invece, di aperta riprovazione. Se vuol replicare alle sue risposte, che stampi queste integre e senza mutilazione. Aggiunga pure le altre questioni (le obbiezioni del Padre Bourdin si arrestano, infatti, al principio della terza questione), ma non ometta la quarta, in cui parla dell'esistenza di Dio, per non dar a credere agli atei col suo silenzio che egli ed i suoi non sanno provare l'esistenza di Dio. Egli non gl'impedirà mai di pubblicare le sue obbiezioni, e gli consiglia, anzi, di farlo, piuttosto che continuare a divertirsi a scriver lettere private. Se no, i malevoli diranno che egli cerca di guadagnar tempo. Egli non è nemico dei Gesuiti; questi sono amici della verità, e ad essi egli è servo umilissimo e devoto. Di questa lettera egli spedì copia a Mersenne con lettera da Endegeest del 13 ottobre, affinchè, se il Padre Bourdin stampasse qualcosa contro di lui, senza unirvi le prove dell'esistenza di Dio, o mascherandovi la verità della storia dei loro rapporti, Mersenne ed altri sapessero che egli lo aveva diffidato a non farlo. E in una lettera senza data, ma che è, forse, della seconda metà del 1642, egli chiede a Mersenne che cosa si pensi a Parigi delle *Settime Obbiezioni* e *Risposte*.

tenere una cosa come falsa. Non significherebbe forse credere e dire: « È falso che io abbia degli occhi, una testa, un corpo », ovvero credere e dire, con una determinazione del tutto opposta al nostro dubbio,: « Io non ho punto occhi, nè testa, nè corpo »; e, per dirla in una parola, non sarebbe forse

---

. Tuttavia Descartes non aveva perduto ogni speranza di rientrare in buoni rapporti coi Gesuiti, come si desume da una lettera al Gesuita Padre Vatier da Endegeest, del 17 novembre 1642. Da questa lettera si ricava che Descartes, quattro o cinque mesi prima (quindi nel luglio o agosto 1642), aveva scritto al Gesuita Padre Charlet (anche questi suo antico maestro a La Flèche) a proposito delle obbiezioni del Padre Bourdin, pregandolo, se non avesse tempo di esaminare gli atti del processo, di credere piuttosto al Padre Vatier ed ai suoi simili che ai simili del suo avversario. Al Padre Vatier, poi, dice di aver risposto alle *Settime Obbiezioni* con la maggiore ripugnanza, come se avesse dovuto farsi tagliare un braccio o una gamba, poichè ha sempre avuto la più alta venerazione per la Compagnia. Ma, visto che in pubbliche dispute a Parigi, due anni prima, si erano spregiati i suoi scritti, malgrado le sue preghiere di volerlo personalmente avvertire dei suoi errori per correggerli, di fronte al nuovo attacco del Padre Bourdin egli non ebbe altro rimedio che quello di cui si è servito. Egli teme che il Padre Bourdin non abbia amici che facciano intendere ai suoi superiori la cosa a modo loro, e perciò desidererebbe assai che il Padre Vatier, che sa come andarono le cose, fosse a Parigi piuttosto che ad Orléans.

Ma ogni commercio epistolare tra il Padre Bourdin e Descartes non dovè cessare, se in una lettera a Mersenne da Endegeest del 23 marzo 1643 Descartes, dopo aver detto di credere che si era imposto silenzio al Padre Bourdin, finchè non fossero stampati i suoi *Principia philosophiae*, aggiunge in margine: « Il P. Bourdin non sembra molto saggio, ed io non ho nulla da rispondere al suo biglietto; poichè non gli ho promesso nulla, e se ho fatto alcune offerte ai suoi, finchè essi non le hanno accettate, io non sono punto impegnato di parola con essi ». Ma già nello stesso anno Descartes pensava di riconciliarsi col Gesuita, non certo per stima che avesse di lui, ma per l'abito che quegli indossava, poichè in una lettera del 1643 (?) ad ignoto Gesuita gli dice che lo pregherebbe di volerlo conciliare col Padre Bourdin, se fosse cosa possibile; ma poichè questi, senza alcuna ragione, e prima ancora che egli ne sapesse l'esistenza, ha dell'animosità contro di lui, così non può sperare che la ragione lo cambi. Del resto, egli, Descartes, non lo considera come appartenente alla Compagnia, verso la quale ha un'infinità di obbligazioni. Ed anche una lettera latina da Egmond du Hoef, del 22 gennaio 1644, al signor De la Thuillerie accenna alle sue controversie col Gesuita.

La riconciliazione fra i due avversarii avvenne a Parigi, nell'estate del 1644, in occasione di un viaggio che Descartes fece in Francia, per opera del Padre Dinet e di altri comuni amici. E per dimostrare di non avere più nessun'animosità verso l'avversario di un tempo, e di nutrire in lui la più cavalleresca fiducia, essendosi pubblicati in quel torno i *Principia philosophiae*, Descartes inviò al Padre Bourdin dodici copie di questa sua opera, una per lui e le altre per alcuni

E credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita?

— È proprio questo — dite voi. Sta bene; ma vi prego di comunicarmi ancora il vostro pensiero a tal proposito. — Non è cosa certa che due e tre facciano cinque; debbo, dunque, credere ed asserire che due e tre non fanno cinque? —

Gesuiti suoi amici, cioè i Padri F. (Filleau? François?), Vatier, Fournier, Mesland, Grandamy, ecc. Dinet e Charlet, accludendo per questi due ultimi le lettere relative (lettera di Descartes al Padre Bourdin da Parigi, ottobre del 1644). La lettera al Padre Dinet (da Parigi, ottobre 1644), accompagnante il dono della copia dei *Principia philosophiae*, ci è rimasta. Descartes gli manifesta la sua gioia di essere rientrato nelle buone grazie del Padre Bourdin, e ringrazia il Padre Dinet di avergli procurato tale favore. Ritornato in Olanda, il 9 febbraio 1645 egli scrisse da Egmond tre lettere: una al Padre Bourdin, ringraziandolo di avergli fatto scrivere dal Padre Charlet, e di aver manifestato il desiderio di veder lui, Descartes, a Parigi: anch'egli sarebbe lieto di essere a Parigi per offrirgli servigi e prove di amicizia —; un'altra al Padre Charlet, in cui si professa grato al Padre Bourdin, che lo ha riammesso nelle sue grazie, e gli ha procurato lettere del Padre Charlet: egli è amico dei Gesuiti, e ne spera aiuto per la diffusione della sua dottrina —; una terza al Padre Dinet, ed anche in questa è nominato con lode il Padre Bourdin.

Una menzione del Padre Bourdin ricorre anche nella *Lettera Apologetica del signor Descartes ai Magistrati della città di Utrecht contro i signori Voët, Padre e Figlio*, inviata il 16 giugno 1645 in latino, e più tardi, il 21 febbraio 1648, in doppia traduzione (conforme all'originale), francese e fiamminga. Voët, appoggiandosi sulla lettera al Padre Dinet, aveva rinfacciato a Descartes l'amicizia dei Gesuiti. Ora — replica Descartes —, il volume che contiene quella lettera contiene anche un attacco ad un Gesuita, di cui egli ora si gloria di essere amico, poichè i suoi maestri non gli hanno insegnato ad essere irreconciliabile. Egli ha detto contro di questo Gesuita venti volte più che contro Voët, e, facendo condannare quel libro, questi si è fatto il procuratore dei Gesuiti.

Pure, malgrado la riconciliazione e le pubbliche manifestazioni, più che di stima, di devozione, Descartes continuò, certo, in cuor suo a disprezzare il Padre Bourdin, come, certamente, malgrado le pubbliche riconciliazioni, seguitava a disprezzare, benchè con minor ragione, Hobbes e Gassend. Così voleva la sua orgogliosissima e sprezzantissima natura, che non ammirava niente, nè nessuno, e le polemiche avute con quegli scrittori riguardo alle *Meditazioni* non erano certo fatte per indurlo a più miti sensi verso di essi. E per ciò che riguarda in particolare il Padre Bourdin, che stima poteva far Descartes di un uomo che lo aveva chiamato scettico, sol perchè egli aveva confutato il dubbio degli scettici? (lettera di Descartes a Chanut da Egmond, 1.° novembre 1646). E, d'altra parte, il Gesuita non sospettava forse nemmeno che egli dovrebbe appunto al suo avversario, che tanto aveva burlato e dileggiato nelle sue prolisse, superficiali ed assurde *Settime Obbiezioni*, di essere un giorno ricordato, benchè non precisamente con onore, dalla posterità studiosa. (*N. d. T.*).

Sì — dite voi —, è così che bisogna credere ed asserire. — Io vi domando ancora: — Non è certo se, mentre dico queste cose, io vegli o dorma; debbo, dunque, credere e dire: Sì, mentre dico queste cose, io non veglio, ma dormo? — Ecco — dite voi — in che modo bisogna crederlo e dirlo. — Non vi domanderò più che una cosa, per non annoiarvi: — Non è certo che ciò che sembra chiaro e certo a colui che dubita se veglia o dorme sia chiaro e certo; debbo, dunque, credere e dire: Ciò che sembra chiaro e certo a colui che dubita se dorme o veglia non è chiaro e certo, ma falso ed oscuro? Perchè esitate su questo? « Voi non sapreste troppo concedere alla vostra diffidenza ». Non è mai capitato a voi, come a molti, che le stesse cose, le quali, dormendo, vi erano sembrate chiare e certe, vi sono dopo sembrate false e dubbie? « Senza dubbio, è prudenza di non fidarsi mai interamente di quelli che ci hanno una volta ingannato ».

F. Ma — dite voi — è ben diverso il caso delle cose che sono assolutamente certe; poichè esse son tali, che anche a quelli che dormono o che son pazzi non possono mai sembrar dubbie. — È, dunque, sul serio, di grazia, che dite che le cose affatto certe son tali che non possono neppure sembrar dubbie a quelli che dormono o che son pazzi? Ma, infine, dove le troverete, queste cose? E se è vero che a quelli che dormono, o che han lo spirito turbato, le cose che sono ridicole ed assurde sembran loro, tuttavia, qualche volta non solamente vere, ma anche certissime, perchè anche quelle che sono le più certe non sembrerebbero loro false e dubbie? Ed in prova di questo, ho conosciuto una persona che, un giorno, sonnecchiando, avendo inteso sonare le quattro, si mise così a contare l'orologio: una, una, una, una. Ed allora l'assurdità da lei concepita nel suo spirito le fece esclamare: « Io credo che quest'orologio sia guasto; esso ha suonato quattro volte l'una ». Ed in effetti, v'è nulla di così assurdo e contrario alla ragione, che non possa venire in mente d'un pazzo o d'un uomo che dorme? V'è nulla che colui che sogna non approvi e non creda, e

di cui non si lusinghi, come di una cosa bellissima da lui trovata ed inventata? Infine, per terminare tutto in una parola, io dico che voi non potrete mai stabilire la certezza di questo assioma (cioè: che tutto quello che sembra vero a colui che dubita se dorme o se veglia è certo, e tanto certo che si può assumerlo come il fondamento d'una scienza e d'una Metafisica verissima ed esattissima) sì fortemente da farmelo ritenere come tanto certo quanto questo: due e tre fanno cinque; e neppure come tanto certo che nessuno ne possa in nessun modo dubitare, nè essere ingannato in questo da qualche cattivo genio. E, tuttavia, non temo punto di passare per ostinato, anche persistendo in questo pensiero. Ecco perchè, o concluderò qui, secondo la vostra regola,: non è certo che ciò che sembra certo a chi dubita se veglia o dorme sia certo; dunque, ciò che sembra certo a chi dubita se veglia o dorme può e dev'essere tenuto come falso; oppure, se avete qualche regola particolare, vi prenderete la pena di comunicarmela.

Vengo alla mia terza Questione, che riguarda il modo con cui si deve ritenere una cosa come falsa.

§ III. — *In che modo deve ritenersi falsa una cosa.*

Io vi chieggo, poichè non sono sicuro che due e tre facciano cinque, e, per la regola precedente, debbo credere e dire che due e tre non fanno cinque, se all'istante non debba crederlo in tal modo, da esser convinto che la cosa non può andare diversamente, e quindi ch'è certo che due e tre non fanno cinque. Voi vi meravigliate ch'io vi faccia questa domanda; ma io non me ne meraviglio, poichè questo ha sorpreso anche me stesso. È, pertanto, necessario che voi vi rispondiate, se volete che io risponda a voi. Volete, dunque, che io tenga per certo che due e tre non fanno cinque? Veggo bene che lo volete, e anzi che volete che tutti lo credano e lo tengano per così certo, che non possa essere reso dubbio dalle astuzie di quel cattivo genio.

— Voi vi burlate — mi dite voi —; può questo cadere in mente ad un uomo savio? —

Che, dunque! quello sarà tanto dubbio ed incerto quanto questo: due e tre fanno cinque? Se la cosa è così, se è cosa dubbia che due e tre non fanno cinque, io non vi crederò per nulla, e dirò, secondo la vostra regola, che questo è falso, e quindi ammetterò il contrario, e così dirò: Due e tre fanno cinque, e farò lo stesso dappertutto altrove. E poichè non sembra certo che vi sia alcun corpo al mondo, dirò che non ve ne sono punto; ma egualmente, poichè non è cosa certa che non vi sia nessun corpo al mondo, dirò, per opposizione, che v'ha qualche corpo al mondo; e così, in pari tempo, vi sarà qualche corpo al mondo e non ve ne sarà nessuno.

G. — È vero — dite voi —, così bisogna fare, ed è propriamente quello che si chiama dubitare, andare e ritornare sui proprii passi, avanzare e indietreggiare, affermare questo e quello e subito negarlo, fermarsi ad una cosa e poi dipartirsene.

— Non può dirsi nulla di meglio; ma, per servirmi delle cose che saranno dubbie, che farò io? Per esempio, che farò di questa: due e tre fanno cinque? e di quest'altra: v'è qualche corpo? L'affermerò o lo negherò?

— Voi non l'affermerete — dite voi —, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, ma riterrete e l'uno e l'altro per falso, e non v'attenderete altro che cose vacillanti, dubbie ed incerte dalle cose che sono così vacillanti ed incerte.

Poichè non mi resta più nulla a chiedervi, mi accingo a rispondere a tutte le vostre domande l'una dopo dell'altra, tostochè avrò fatto qui una breve ricapitolazione di tutta la vostra dottrina. 1.° Noi possiamo dubitare di tutto, e principalmente delle cose materiali, fino a che non avremo altri fondamenti nelle scienze che quelli da noi avuti fino ad oggi.

H. 2.° Ritenere qualcosa per falsa è rifiutare la propria approvazione a questa cosa, come se fosse manifestamente

falsa, o anche fingere che se ne ha la stessa opinione che di una cosa falsa ed immaginaria. 3.° Ciò che è dubbio dev'esser tenuto per falso in modo tale, che anche il suo opposto sia dubbio e tenuto per falso.

Risposte.

Risposta I. Se, nella ricerca che facciamo della verità, la regola che « tutto quello che ha la più piccola apparenza di dubbio dev'esser tenuto per falso » s'intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, non dobbiamo in nessun modo appoggiarci su quello che non è certo, o su ciò che ha qualche apparenza di dubbio, io dico ch'essa è buona, è in uso e comunemente ammessa da tutti i Filosofi.

Risposta II. Se questa regola, di cui parliamo, s'intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, dobbiamo in tal modo rigettare tutte le cose che non son certe, o che sono in qualche modo dubbie, da non servircene per null'affatto; o anche, che non dobbiamo considerarle più che se non esistessero punto; e piuttosto, che non dobbiamo punto considerarle, ma distoglierne del tutto il nostro pensiero; io dico egualmente ch'essa è legittima, certa e familiare anche ai più piccoli apprendisti, e che ha tanto rapporto ed affinità con la precedente, che appena si può distinguerla dall'altra.

Risposta III. Che se questa regola s'intende così: quando ricerchiamo quello che è certo, dobbiamo in tal modo rigettare tutte le cose che sono dubbie, da supporre che non esistano punto di fatto, o che il loro opposto esista veramente, e da servirci di questa supposizione come d'un fondamento certo, cioè da servirci di quelle cose che non esistono punto, e da appoggiarci sulla loro inesistenza; io dico che essa non è legittima, ma falsa e contraria alla vera Filosofia, poichè suppone qualcosa di dubbio e d'incerto, per ricercare quello

che è vero e certo; o perchè suppone come certo ciò che può essere ora in un modo, ora in un altro: per esempio, che le cose dubbie non esistono punto di fatto, dato, tuttavia, che può essere che esistano.

Risposta IV. Se qualcuno, intendendo questa regola nel senso sopra spiegato, volesse servirsene per ricercare quello che è vero e certo, senza dubbio vi perderebbe il suo tempo e la sua fatica, e lavorerebbe senza frutto e senza successo, dato che non proverebbe punto quello che cerca piuttosto che il suo opposto. Per esempio, supponiamo che qualcuno cerchi ed esamini se egli ha un corpo o se può essere corporale, e che, per accertarsi di questa verità, argomenti così: — Non è certo che dei corpi esistano; dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò il contrario, cioè: Nessun corpo esiste —. Poi riprenderà così il suo argomento: — Nessun corpo esiste; ed io, tuttavia, so benissimo d'altronde di essere e di esistere; dunque, non posso essere un corpo —. In verità, è benissimo concluso; ma voi vedete come, in forza dello stesso ragionamento, egli può anche provare il contrario. Non è certo — egli dice — che dei corpi esistano; dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò: Nessun corpo esiste. Ma questa proposizione: Nessun corpo esiste, non è forse dubbia? Senza dubbio che è tale; e chi potrebbe mostrarmi il contrario? Se ciò è, ho quel che chieggo. È incerto che esistano corpi; dunque, secondo la nostra regola, dirò: Qualche corpo esiste; ora, è un fatto che io sono e che esisto; dunque, posso essere un corpo, se niente altro lo impedisce. Voi vedete, dunque, che io posso essere un corpo e non essere un corpo. Siete contento? Ho paura che lo siate troppo, per quanto posso congetturarlo da quel che segue. Ecco perchè vengo alla vostra seconda Questione.

Seconda Questione.

Se sia un buon Metodo di Filosofare il fare una rinunzia generale a tutte le cose, di cui può dubitarsi.

Voi mi domandate in secondo luogo se sia un buon Metodo di filosofare il fare una rinuncia a tutte le cose, di cui può, in qualche modo, dubitarsi; ma non dovete punto aspettarvi da me risposta alcuna, se non spiegate più lungamente quale è questo Metodo, ed ecco come lo fate.

— Per filosofare — dite voi —, e per ricercare se v'ha qualcosa di certo, e di certissimo, e sapere qual sia questa cosa, ecco come procedo.

I. Poichè tutte le cose da me altra volta credute e da me fin qui sapute sono dubbie ed incerte, le tengo tutte per false, e non ve n'è neppure una che io non rigetti: e così mi convinco che non v'è punto Terra, nè Cielo, e neppure una delle cose che prima ho creduto fossero nel mondo; e anche che non v'è punto mondo, nè corpi, nè spiriti, e, in una parola, che non v'è nulla affatto. Dopo aver così fatto questa rinuncia generale, e protestato che non v'è nulla affatto nel mondo, entro nella mia Filosofia, e, prendendola per guida, cerco con circospezione e prudenza quel che può essere vero e certo, come se ci fosse qualche cattivo genio potentissimo e astutissimo, che impiegasse tutta la sua forza e tutta la sua abilità per farmi cascare in errore. Ecco perchè, per non farmi punto ingannare, guardo attentamente da tutti i lati, e ritengo per massima incrollabile di nulla ammettere per vero che non sia tale, che in ciò questo cattivo genio, per furbo che sia, non possa impormi nulla, e che io non possa trattenermi dal crederlo, e molto meno negarlo. Io penso, dunque, considero, passo e ripasso tutto nel mio spirito, fino a che si presenti qualcosa di assolutamente certo; e quando l'ho trovato, me ne servo,

come del punto fisso d'Archimede, per trarne tutte le altre cose, e per tal mezzo deduco cose certissime e sicurissime le une dalle altre —.

— Tutto ciò sta benissimo; e, se non si trattasse che dell'apparenza, non avrei nessuna difficoltà a rispondere che questo Metodo mi sembra bellissimo e nobilissimo. Ma, poichè attendete da me una risposta esatta, ed io non posso darvela, se dapprima non mi servo del vostro Metodo e non lo metto in pratica, cominciamo a farne la prova dalle cose più facili, e vediamo noi stessi ciò che esso ha di buono; e poichè voi ne conoscete i meandri, le vie ed i sentieri, per esserci passato molte volte, vi prego di servirmi di guida. Fate e comandate solamente, e vedrete che sono prontissimo a servirvi di Compagno o di Discepolo. Che potete desiderare di più da me? Io voglio bene avventurarmi in questo cammino, benchè mi sia affatto nuovo e mi faccia paura per la sua oscurità, tanto possentemente m'attirano la beltà e il desiderio della verità. V'intendo: voi volete che io faccia tutto quello che vi vedrò fare, che ponga il piede dove voi metterete il vostro. Ecco, senza dubbio, una bella maniera di comandare e di condurre un altro; e poichè essa mi piace, attendo il vostro comando.

§ I. — *Si apre la via che dà adito a questo Metodo.*

Ecco come al principio voi filosofate: « Dopo aver fatto riflessione — dite voi — su tutte le cose da me altra volta ammesse nella mia credenza, sono, infine, costretto a confessare che non ve n'è neppure una di quelle, che io allora credevo fossero vere, di cui non possa dubitare; e questo non già per sospetti leggieri e malfondati, ma per ragioni fortissime e maturamente considerate, sì che è necessario che io non vi presti maggior fede di quanto potrei darne a cose che mi sembrassero manifestamente false, se desidero trovare qualcosa di costante e di certo nelle scienze; ecco perchè penso che non farò male se, pren-

dendo un sentimento contrario, impiego tutte le mie cure ad ingannare me stesso, fingendo per qualche tempo che tutte queste opinioni sono false ed immaginarie, fino a che, finalmente, avendo messo, per così dire, la Bilancia uguale tra i miei pregiudizii, il mio giudizio non sia più dominato da cattivi usi, e distolto dal retto cammino, che può condurlo alla conoscenza della verità. Io supporrò, dunque, che un cattivo genio, potente non meno che furbo, ha impiegato tutta la sua abilità nell'ingannarmi. Penserò che il Cielo, l'aria, la Terra, i colori, le figure, i suoni e tutte le cose esteriori che apprendiamo per mezzo dei sensi non sono che illusioni ed inganni, di cui egli si serve per sorprendere la mia credulità. Io mi convincerò che non v'è nulla affatto nel mondo, che non v'ha punto Cielo, nè Terra, nè Spiriti, nè corpi.

K. Io dico: nè spiriti, nè corpi, ecc.; è qui da notare una cosa, e la principale. Io mi considererò io stesso come privo affatto e di mani, e di occhi, e di carne, e di sangue; come privo di ogni senso, ma credente falsamente di aver tutte queste cose. Io resterò ostinatamente attaccato a questo pensiero.

— Fermiamoci un poco qui, di grazia, per riprendere nuove forze. La novità della cosa m'ha un po' commosso e stupefatto: non raccomandate voi che io rigetti tutte le cose che per lo passato ho ammesso nella mia credenza? — Sì, voglio che le ripudiate tutte.

L. — Che, tutte? poichè chi dice tutto non eccettua nulla. — Io l'intendo così, aggiungete voi. — Vi obbedisco, ma con molta pena; poichè è cosa durissima, e, per dirvela schietta, non lo fo senza scrupolo; ecco perchè, se non me ne liberate, temo forte che non ci smarriamo fin dall'entrata. Voi confessate che tutte le cose da voi altra volta ammesse nella vostra credenza sono tutte dubbie,

M. e dite voi stesso che siete forzato a crederlo; perchè non fate egual violenza al mio spirito, affinchè sia costretto anch'io a confessare lo stesso che voi? Di grazia, chi v'ha costretto in tal modo? Ho appreso testè che sono state

delle ragioni fortissime e maturamente considerate. Ma quali sono, alfine, queste ragioni? Poichè, se son buone, perchè rigettarle? Perchè, piuttosto, non ritenerle? E se son dubbie e piene di sospetti, per qual forza, di grazia, han potuto costringervi?

— Eccole — dite voi —, tutti quanti le sanno; ed io soglio farle sempre andare avanti, come altra volta si faceva con i frombolieri e gli Arcieri per cominciare la battaglia. I nostri sensi c'ingannano talvolta; talvolta noi sogniamo; talvolta vi sono dei pazzi, che credono di vedere quel che non vedono, e ciò che forse non esiste punto e non esisterà mai.

— Son queste tutte le vostre ragioni? Quando ne avete promesso di forti e maturamente considerate, io mi sono anche aspettato che sarebbero certe ed esenti da ogni sorta di dubbio, come le richiede la vostra regola, di cui ci serviamo attualmente, che è esatta fino al punto da non ammettere neppure la più piccola ombra di dubbio. Ma quelle ragioni da voi apportate, cioè: i nostri sensi c'ingannano talvolta, talvolta noi sogniamo, vi sono dei pazzi, sono certe ed esenti da dubbio? o, piuttosto, non sono semplicemente dei puri dubbii e sospetti? Chi v'ha insegnato che esse sono certe e fuori d'ogni dubbio, e conformi a quella regola che avete sempre alla mano, cioè « che bisogna ben guardarsi di nulla ammettere come vero che non possiamo provare esser tale »? V'è stato un tempo, nel quale abbiate potuto dire: Certamente e indubitabilmente i miei sensi m'ingannano attualmente; io lo so benissimo; ora sogno; un po' prima sognavo; costui è pazzo, e crede di vedere quel che non vede punto, e non mente punto? Se dite di sì, badate in che modo lo proverete; ed anzi badate che quel cattivo genio di cui parlate non v'abbia forse ingannato; poichè c'è da temere assai che, nel momento stesso in cui portate come una ragione di dubbio fortissima e maturamente considerata che: « I sensi c'ingannano talvolta », questo astuto genio non vi mostri a dito e non si burli di voi per esservi lasciato trappolare così.

N. Se dite di no, perchè dite con tanta sicurezza che talvolta sogniamo? Perchè, secondo la vostra prima regola, non dite piuttosto così: Non è del tutto certo che i sensi ci abbiano talvolta ingannato, che abbiamo talvolta sognato, che vi siano stati talvolta dei pazzi; dunque, io dirò così, e stabilirò per principio, che i nostri sensi non c'ingannano mai, che noi non sogniamo mai, e che non ci sono punto dei pazzi. — Ma — dite voi — io ne ho qualche sospetto. — E per me vi dico che è questo appunto che cagiona il mio scrupolo; poichè, quando ho creduto di porre avanti il mio piede, ho sentito queste forti ragioni piegare sotto di me, e svanire come ombre e sospetti; il che m'ha fatto aver paura di stringerle. Tuttavia, ne ho qualche sospetto anch'io, proprio come voi. —

— Ne avete qualche sospetto? — dite voi —. Basta che lo sospettiate, basta che diciate: Non so se dormo o veglio; non so se i miei sensi m'ingannano o non m'ingannano. —

— Ma perdonatemi se vi dico che per me ciò non basta, e che non sono punto soddisfatto di questo; poichè non veggo bene in che modo, dal fatto che: « Io non so se veglio o dormo », possiate inferire: « dunque, dormo qualche volta ». Poichè, se non dormiste mai? Se dormiste sempre? Se non poteste neppur dormire? Se questo genio si burlasse di voi, per aver avuto il potere di convincervi che dormite talvolta, che talvolta v'ingannate, benchè ciò non sia punto? Credetemi, dal momento che avete introdotto questo genio, e che avete ridotto a un forse le vostre più forti e più solide ragioni, avete guastato tutto, e non potete da ciò trar nulla di buono.

O. Che ne sapete voi se questo astuto genio non vi proponga punto tutte le cose come dubbie ed incerte, nonostante che siano certe e sicure, affinchè, dopo di averle rigettate tutte, vi getti affatto nudo nella fossa che voi stesso vi siete scavata? Non fareste meglio se, prima di far così una rinuncia generale a tutte le cose, vi stabiliste una regola certa, per mezzo della quale poter riconoscere se tutte le cose che rigetterete saranno bene o mal rigettate?

P. Senza dubbio, è una cosa d'un'importanza davvero eccezionale questa rinuncia generale a tutte le nostre conoscenze passate. E se mi credete, vi consiglio di chiamare ancora una volta in giudizio i vostri pensieri, per deliberarne maturamente e seriamente, e nulla precipitare a tal riguardo.

— Ciò non è necessario — dite voi —; io non saprei qui conceder troppo alla mia diffidenza, e so che non può esservi in ciò nè pericolo, nè errore.

Q. — Cosa dite voi? « io so? » Lo sapete con certezza, lo sapete senza alcun dubbio, in modo che, di tante conoscenze che avete rigettato, questa vi sia restata, per essere essa sola posta nel tempio della verità, come i resti d'un sì gran naufragio? Ovvero, poichè imprendete a costruire una nuova Filosofia, e pensate ai mezzi di accrescerla, volete che si scriva sul frontespizio in lettere d'oro questa massima: « Io non posso accordar troppo alla mia diffidenza », per indicare subito, a quelli che vorranno metter piede nella vostra Filosofia, che bisogna rigettare questa vecchia Proposizione: « Due e tre fan cinque », e ritenere quest'altra: « Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza? ». Ma se accade che qualche novizio ne mormori, e dica tra i suoi denti: « Che! si vuole che io rigetti questo detto antico: Due e tre fanno cinque, che non è stato mai messo in dubbio da nessuno, perchè è possibile che io sia ingannato da qualche cattivo genio;

R. e mi si ordina di ritenere questo, che è pieno di dubbii e di difficoltà: « Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza », come se questo cattivo genio non mi potesse in ciò imporre nulla! », che direte voi a ciò? E voi stesso potreste fare davvero in modo ch'io non temessi e non avessi per nulla paura di quel cattivo genio? In verità, sebbene mi assicuriate e con la mano e con la voce,

S. non è senza gran timore di sembrar troppo diffidente che rigetto e bandisco come false queste massime antiche, e che son quasi nate con noi, cioè: un argomento in *Barbara* conclude benissimo; io sono una cosa composta di

corpo e d'anima. E anzi, se mi è permesso di giudicare dalla ciera e dalla voce, voi stesso, che vi piccate di condurre gli altri e di rendere sicura la via, voi non siete esente da timore. Poichè, rispondetemi ingenuamente e francamente, come siete solito,:

T. rigettate voi senza scrupolo, come una cosa falsa, questa antica Proposizione: « Io ho in me l'idea chiara e distinta di Dio »; o quest'altra: « Tutto quello che concepisco con tutta chiarezza e distinzione è vero »,

V. o, alfine, quest'altra: « Le facoltà di pensare, di nutrirsi e di sentire non appartengono punto al corpo, ma allo spirito », e mille altre simili? Io vi chieggo questo con tutta serietà: rispondetemi, di grazia. Potete voi, in verità, all'uscita dall'antica Filosofia ed all'entrata di una nuova, bandire, cacciare ed abiurare come false tutte queste cose? intendo: bandirle ed abiurarle a ragion veduta? Che, dunque! oserete asserire il contrario, e dire arditamente e senza scrupolo: Sì, ora, e all'ora stessa in cui parlo, non ho in me l'idea chiara e distinta di Dio; finora ho creduto falsamente che le facoltà di nutrirsi, di pensare e di sentire non appartenevano punto al corpo, ma allo spirito? Ma, ohimè, come facilmente dimentico la risoluzione da me presa! Che ho fatto? Io mi ero abbandonato al principio tutto intero a voi ed alla vostra condotta; mi ero dato a voi per Compagno e Discepolo, ed ecco che esito fin dall'entrata, tutto spaventato ed irresoluto. Perdonatemi, di grazia; ho peccato, lo confesso, e peccato grandemente, e non ho manifestato così altro che la debolezza del mio spirito; io dovevo, senza nessun timore, camminare arditamente con voi nelle tenebre della rinuncia, e, tutto al contrario, ho esitato e resistito. Ciò non m'accadrà più, se mi perdonate; e con un'ampia e generosa rinuncia a tutte le cose da me credute per lo passato, riparerò il male che testè ho fatto. Rigetto, dunque, ed abiuro tutte le mie antiche opinioni; e non troverete cattivo se non ne prendo punto a testimone Cielo e Terra, perchè voi non volete che ce ne siano. Io confesso, dunque, che non v'è nulla affatto.

Orsù, camminate pel primo, vi seguo. Senza mentire, trovo che voi ben facilmente andate così pel primo, senza repugnanza.

§ II. — *Si prepara la via che dà l'entrata a questo Metodo.*

X. — Quando ho fatto così una rinuncia a tutte le mie passate conoscenze, io comincio a filosofare in tal modo: Io sono; io penso; io sono nel mentre che penso. Questa proposizione: Io esisto, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito.

— Voi dite meraviglie. Voi avete trovato quel punto fisso d'Archimede. Senza dubbio, farete muovere tutta la macchina del mondo, se vi ci mettete. Tutto già barcolla. Ma, di grazia (poichè, come credo, volete tagliare tutto sino al vivo, affinchè nel vostro Metodo non vi sia nulla che non sia adattato, ben connesso e necessario);

Y. perchè fate menzione dello spirito quando dite: « quando la concepisco nel mio spirito »? Non avete forse a dirittura bandito il corpo e lo spirito? Ma forse lo avevate dimenticato, tanto è difficile, anche ai più sperimentati, di cacciare del tutto dalla loro memoria il ricordo delle cose, alle quali si sono abituati sin dalla loro giovinezza; sì che non bisognerà disperare se m'accade di mancarvi talvolta, io che non vi sono punto ancora bene abituato.

— Considererò — dite voi — di bel nuovo quello che sono e quello che credevo di essere, prima di entrare in questi ultimi pensieri; e dalle mie antiche opinioni taglierò tutto quello che può essere sia pur debolmente combattuto dalle ragioni da me per lo innanzi allegate, affinchè, per questo mezzo, non resti precisamente nulla che non sia del tutto certo ed indubitabile.

— Oserò, prima che passiate più oltre, di domandarvi perchè, dopo aver fatto una rinuncia solenne a tutte le vostre antiche opinioni, come a tante cose false o dubbie, volete

ancora una volta ripassarvi gli occhi sopra, come se speraste di cavar qualcosa di buono e di certo da questi vecchi lembi o frammenti? Che cosa accadrà, se altra volta avete erroneamente pensato di voi? Di più, poichè tutte le cose da voi respinte un po' prima erano dubbie ed incerte (perchè, altrimenti, per quale ragione le avreste respinte?), in che modo potrà accadere che le stesse cose non siano più adesso dubbie ed incerte? A meno che, forse, questa rinuncia non sia come un beveraggio di Circe, per non dire una lisciva? Ma, nondimeno, preferisco ammirare e riverire il vostro procedimento. Capita spesso che quelli che conducono i loro Amici nei Palazzi dei Grandi per farli vedere loro, li fanno entrare per porte segrete, e non per la Porta grande e principale. Per conto mio, poi, vi seguo assai volentieri, qualunque siano i giri pei quali mi meniate; vi seguirò dappertutto, purchè mi diate speranza di pervenire un giorno al Palazzo della verità.

— Che cosa, dunque, — dite voi — ho creduto altra volta di essere? Senza difficoltà, ho creduto di essere un uomo.

— Permettete anche che ammiri qui la vostra abilità di servirvi di quello che è dubbio per cercare quel che è certo, d'immergerci nelle tenebre per farci veder la luce.

Z. Volete che consulti quello che un tempo ho creduto di essere? Volete che ripigli quel vecchio detto, confutato e rigettato da tanto tempo, cioè: « Io sono un uomo? ». Che sarebbe mai se Pitagora, o qualcuno dei suoi Discepoli, si trovasse qui? che gli direste, s'egli vi dicesse che un tempo è stato un gallo? [1] e che potreste rispondere a tanti furiosi, insensati e stravaganti, su tutte le chimere che essi immaginano? Ma io ho torto; voi siete dotto ed esperto; siete una buona guida; conoscete tutti i meandri e tutti i sentieri, per cui dobbiamo passare: avrò buone speranze.

---

(1) Allusione alla credenza dei Pitagorici nella trasmigrazione delle anime *(N. d. T.)*.

— Che cosa è un uomo? — dite voi — Se volete una risposta da me, permettetemi prima di chiedervi di qual uomo intendete parlare; o quel che cercate, quando cercate che cosa è un uomo. Forse quell'uomo che io m'immaginavo un tempo, che credevo di essere, e che, dopo aver tutto rigettato, suppongo di non essere punto? Se è desso che cercate, se è quello che io immaginavo falsamente di essere, esso è un certo composto di corpo e d'anima. Siete contento? Credo di sì, poichè voi continuate in tal modo.

§ III. — *Che cosa è il Corpo.*

— Che cosa è il Corpo? — dite voi —. Che cosa intendevo un tempo per Corpo?

— Voi non troverete cattivo se io guardo da ogni parte, se temo dappertutto di cascare in insidie. Ecco perchè, ditemi, vi prego, di qual corpo intendete parlare? Forse quello che un tempo m'immaginavo fosse composto di certe proprietà, ma che m'immaginavo male, secondo le leggi della nostra rinuncia? Ovvero di qualche altro, se per avventura ce ne possono essere? Poichè che ne so io? Io dubito se ciò sia o non sia possibile. Se intendete parlare del primo, non avrò pena a rispondervi. Per Corpo intendevo tutto quello che può essere terminato da qualche figura, essere compreso in qualche luogo, e riempire uno spazio, in tal modo che ogni altro Corpo ne sia escluso; che può essere percepito dai sensi, e mosso da un altro che lo tocca e di cui riceve l'impressione. Ecco come descrivevo il primo che ho concepito, così che credevo di essere obbligato a dare il nome di Corpo a tutto quello che vedevo rivestito di tutte quelle proprietà da me spiegate testè. E, nondimeno, non credevo per questo di essere subito obbligato a credere che non vi fosse null'altro che questo, che fosse o potesse essere chiamato Corpo; visto principalmente che è ben altro dire: « Io concepivo per Corpo questo o quello », e dire: « Io non concepivo nulla che fosse corpo, tranne questo o quello ».

Se è del secondo che intendete parlare, vi risponderò secondo l'opinione dei Filosofi più moderni; poichè anche voi non chiedete tanto quello che ne penso io, quanto quello che ciascuno può pensarne. Per Corpo intendo tutto quello che può essere compreso in qualche luogo, come una pietra, o definito dal luogo, in modo tale che esso sia tutto intero nel tutto e tutto intero in ogni parte, come sono gli indivisibili della quantità, o d'una pietra, e delle cose simili che alcuni nuovi Autori paragonano agli Angeli o alle Anime degli uomini; ed anzi essi insegnano, non senza qualche successo, o, almeno, non senza qualche compiacenza da parte loro, che il Corpo è o esteso attualmente, come una pietra, o potenzialmente, come i suddetti indivisibili; che è divisibile in più parti, come una pietra, o indivisibile, come gl'indivisibili suddetti; che può esser mosso da un altro, come una pietra quando è gettata in alto, o da sè, come una pietra quando casca giù;

AA. che può sentire come un Cane, o pensare come una Scimmia, o immaginare come un Muletto. E se ho un tempo trovato qualcosa che fosse mossa o da un altro o da sè, che sentisse, immaginasse, pensasse, l'ho chiamata Corpo, se nulla l'ha impedito, e la chiamo ancora così adesso.

— Ma è mal fatto — dite voi —; poichè io giudicavo che la facoltà di muoversi da sè, di sentire o di pensare non apparteneva per nulla alla natura del Corpo.

— Voi giudicavate così, dite voi; e poichè lo dite voi, vi credo, perchè i pensieri sono liberi; ma quando la pensavate così, lasciavate anche a ciascuno la libertà della sua opinione; e non credo che vogliate rendervi arbitro di tutti i pensieri degli uomini, per rigettare gli uni ed approvare gli altri, a meno che non abbiate una regola certa ed infallibile, che vi faccia conoscere quelle che bisogna approvare o rigettare. Ma, poichè voi non ce ne avete punto parlato, quando ci avete imposto di fare quella rinuncia generale a tutto, troverete ben fatto che io usi qui della libertà che la Natura ci ha dato. Un tempo voi lo giudicavate; un tempo lo giudicavo anche io; io, a dir vero, in un

modo, e voi in un altro, ma forse tutti e due male; almeno non senza qualche scrupolo, poichè siamo stati obbligati, e voi ed io, di ripudiare, sin dalla prima entrata, quella vecchia opinione che s'è avuta del Corpo; ecco perchè, per non far durare più a lungo questa disputa, se volete definire il Corpo secondo la vostra opinione particolare, come è stato definito a principio, non lo impedisco punto; al contrario, ammetto assai volentieri questa maniera di definire il corpo, purchè vi ricordiate che, con la vostra definizione, voi non descrivete in generale ogni specie di corpo, ma soltanto una specie da voi considerata, e che avete omesso le altre, di cui i Dotti disputano tra loro, e sono incerti se ce ne siano o se ce ne possano essere, o, almeno, delle quali non si può concludere, con una certezza quale voi desiderate, se ce ne possano essere o no; sì che è ancora cosa dubbia e incerta se fin qui il corpo sia stato bene o mal definito. Perciò continuate, se volete, mentre che vi seguo; ed anzi vi seguo tanto volentieri, da non avere repugnanza alcuna a farlo, tanto son curioso di vedere come vi riuscirà questo nuovo modo di trarre il certo dall'incerto.

§ IV. — *Che cosa è l'Anima.*

— Che cosa è l'Anima? — dite voi —. Che intendevo un tempo per Anima? Senza dubbio, ignoravo quel che essa fosse, ovvero la immaginavo come un non so qual vento sottilissimo e come uno spirito di fuoco o un'aria leggerissima, che era diffusa e sparsa nelle mie parti più grossolane; e le attribuivo la facoltà di nutrirsi, camminare, sentire e pensare.

— Certamente, ecco molte cose. Ma credo che voi non troverete male che vi faccia qui una domanda o due. Quando chiedete che cosa è lo spirito o l'anima dell'uomo, non chiedete quali opinioni se ne sono avute pel passato, e quello che se ne è creduto un tempo?

BB. È proprio questo — mi dite voi.

— Ma credete voi, dunque, che noi ne abbiamo avuto delle opinioni così ragionevoli da non avere per nulla affatto bisogno del vostro Metodo? Credete che tutti abbiano seguito la via buona fra tante tenebre? Le opinioni dei Filosofi sull'Anima sono così diverse e differenti le une dalle altre, che non posso ammirare abbastanza l'abilità con la quale, da una sì vile Materia, sperate di fare un rimedio certo e salutare, sebbene, pertanto, la Teriaca si faccia col veleno della Vipera. Volete, dunque, che io aggiunga a quell'opinione che voi avete dell'anima quello che alcuni ne pensano anche, o ciò che possono pensarne? Non vi preoccupate che sia bene o male; basta che la loro opinione sia tale, che essi credano di non potere essere persuasi del contrario dalla forza di nessuna ragione. Alcuni diranno che l'Anima è un certo genere di corpo, che vien chiamato così. Perchè ve ne maravigliate? È questa la loro opinione, che per essi non è priva di qualche apparenza di verità; poichè, siccome si chiama corpo, ed in effetti è corpo, tutto ciò che è esteso, che ha le tre dimensioni, e che è divisibile in certe parti; e poichè trovano in un cavallo qualcosa di esteso e di divisibile, come la carne, le ossa, e quella unione esteriore che colpisce i sensi; e poichè, d'altronde, concludono per la forza della ragione che, oltre questa unione di parti, vi è anche un non so che d'interno, che dev'essere senza dubbio sottilissimo e delicatissimo, che è diffuso ed esteso in tutta la sua macchina, che ha tre dimensioni e che è divisibile; sì che, tagliando qualche membro, si taglia anche, in pari tempo, qualche parte di quella cosa interna che è diffusa in lui; essi concepiscono un cavallo composto di due estensioni, che tutte e due hanno tre dimensioni e che sono divisibili; e, pertanto, lo concepiscono composto di due corpi, che, come sono differenti fra loro, hanno anche nomi differenti, e di cui uno, cioè quello esterno, ritiene il nome di corpo, e l'altro, cioè l'interno, è chiamato col nome di Anima. Infine, per quel che riguarda il sentimento, l'immaginazione ed il pensiero, essi credono che

sia l'Anima o quel corpo interiore che ha le facoltà di sentire, d'immaginare e di pensare, ma, nondimeno, non senza qualche rapporto con quello esteriore, senza l'intermediario del quale non si produce niuna sensazione. Altri diranno e scopriranno altre cose, poichè a che scopo darmi la pena di riferirle tutte? Io sono, anzi, sicuro che ve ne saranno molti, i quali crederanno che generalmente tutte le Anime sono quali testè le ho descritte.

— Bene — mi dite voi —; questo è empio.

— Sì, senza dubbio, ciò è tale, ma perchè mi fate voi tali domande? Che farvi? Sono Atei ed uomini attaccati alla carne, tutti i pensieri dei quali sono talmente attaccati alla materia, che non conoscono nulla, tranne la carne ed il corpo.

CC. E anzi, poichè volete col vostro Metodo stabilire e dimostrare che lo spirito dell'uomo non è corporale, ma spirituale, non dovete punto presupporlo; ma dovete piuttosto aspettarvi che vi saran di quelli che ve lo negheranno, o che, almeno per forma di disputa, vi obbietteranno tutto quello che testè ho detto. Ecco perchè immaginatevi che vi sia qui qualcuno di quelli, che, alla domanda che gli fate, cioè: che cosa è lo spirito, vi risponda come facevate voi un tempo: che lo spirito è qualcosa di corporale, di delicato e di sottile, diffuso in tutta l'estensione di questo corpo esterno, che è il principio del sentimento, dell'immaginazione e del pensiero; sì che il corporale comprende ed abbraccia tre gradi: cioè il corpo, il corporeo o l'Anima, il pensiero o lo spirito, di cui ricercasi l'essenza. Ecco perchè noi esprimiamo oramai questi tre gradi con queste tre parole, cioè il corpo, l'Anima, lo spirito. Supponete, dunque, che qualcuno risponda così alla domanda che gli fate; sarete contento della sua risposta? Ma io non voglio prevenire la vostra arte e il vostro Metodo: io vi seguo. Ecco, dunque, come proseguite.

§ V. — *Si tenta l'entrata di questo Metodo.*

— Sta tutto bene — dite voi —; le fondamenta sono felicemente gettate. Io sono mentre che penso. Questo è certo, questo è incrollabile. Oramai tutto quello che ho da fare è di star bene attento che questo cattivo genio non m'inganni. Io sono.

DD. Ma che cosa sono io? Senza difficoltà, sono qualcuna delle cose che un tempo credevo di essere. Ora, io credevo un tempo di essere un uomo, e credevo che un uomo avesse un Corpo ed un'Anima. Sono, dunque, un corpo? ovvero uno spirito? Il corpo è esteso, chiuso in un luogo, impenetrabile, visibile. V'è in me qualcosa di tutto ciò? V'è dell'estensione? Come potrebbe essercene, poichè non ce n'è affatto? io l'ho rigettata fin dal principio. Posso esser toccato, posso esser visto? Sebbene, a dir vero, io creda adesso di esser visto e toccato da me stesso, è pertanto vero che non sono nè visto, nè toccato.

EE. Io ne sono ben certo dopo che ne ho fatto la rinuncia. Che cosa sono, dunque? Io guardo, penso, considero ed esamino: non si presenta proprio nulla. Sono stanco di ripetere tanto spesso le stesse cose. Non trovo in me nulla di quello che appartiene al corpo. Io non sono punto un corpo. Sono, nondimeno, e so di essere; e mentre so di essere, non conosco nulla di quanto appartiene al corpo.

FF. Sono, dunque, uno spirito? Cosa credevo un tempo che appartenesse allo spirito? V'è qualcosa di questo in me? Io credevo che allo spirito appartenesse di pensare: ma è vero di fatto che penso; εὕρηκα, εὕρηκα. Io sono, io penso, io sono nel mentre che penso. Io sono una cosa che pensa, sono uno Spirito, un Intelletto, una Ragione. Ecco il mio Metodo, per mezzo del quale sono felicemente entrato ove volevo. Spetta a voi, adesso, seguirmi, se ne avete il coraggio.

— Beato voi, che siete saltato quasi d'un sol colpo da un paese sì pieno di tenebre in quello della luce! Ma, di gra-

zia, non mi rifiutate la mano per assicurare me che barcollo seguendo i vostri passi. Io ripeto le stesse cose di voi, parola per parola, ma a bassa voce, come posso. Io sono, io penso. Ma che cosa sono io? Non sono punto qualcuna delle cose che credevo un tempo di essere? ma credevo bene? Io non ne so nulla. Ho rigettato tutte le cose dubbie, e le ritengo come false.

Non ho, dunque, creduto nulla di buono.

GG. — Tutt'al contrario! — esclamate voi; — fermatevi là; ponetevi arditamente il piede ed assicuratevici. — Ve lo porrò io? Tutto barcolla. Che, dunque! se io fossi un'altra cosa! — Come siete pauroso! — aggiungete voi —; non siete voi un corpo o uno spirito?

HH. — Lo ammetto, poichè lo volete; ne dubito, tuttavia; e benchè mi diate la mano, a mala pena oso avanzare di un passo. E se fossi un'Anima o qualche altra cosa, che sarebbe mai, di grazia? Poichè non ne so nulla.

Non importa — dite voi —; voi siete un corpo o uno spirito.

— Bene, dunque, io sono un corpo o uno spirito. Ma non son, dunque, un corpo? Senza contestazione, sarò un corpo, se trovo in me qualcuna delle cose che ho creduto un tempo appartenere al corpo, benchè, tuttavia, abbia paura di non avere creduto bene.

— Coraggio! — dite voi — non bisogna temer nulla.

— Proseguirò, dunque, arditamente, poichè m'incoraggiate così. Io avevo creduto un tempo che il pensiero appartenesse al corpo; ma è vero di fatti che io penso adesso; εὕρηκα, εὕρηκα; io sono, io penso, io sono una cosa pensante, sono qualcosa di corporale, sono un'estensione, sono qualcosa di divisibile, che sono termini, di cui ignoravo prima il significato. Perchè saltate in collera, e perchè mi respingete sì fortemente con la mano, dopo aver valicato questo mal passo? Eccomi sul ciglio, ed io mi trovo, in grazia vostra e della vostra rinuncia, fermo e stabile sulla stessa riva che voi.

— Ma invano. — aggiungete voi.

— In che, dunque, ho mancato?

II. — Voi avevate creduto a torto un tempo — dite voi — che il pensiero appartenesse al corpo; e dovevate credere, al contrario, che apparteneva allo spirito.

— Perchè non me ne avevate, dunque, avvertito fin dal principio? Perchè non mi avete comandato, quando mi avete veduto bello e pronto e dispostissimo a ripudiare tutte le mie vecchie conoscenze, di ritenere almeno questa: « Il pensiero appartiene allo spirito », e di riceverla da voi come un passaporto, senza del quale non si può avere adito nella vostra Filosofia? Se mi credete, vi consiglio d'inculcare oramai questo Assioma nello spirito dei vostri Discepoli, e di raccomandar loro sopratutto che facciano attenzione di non gettarlo via con gli altri: per esempio, con questo: « Due e tre fanno cinque ». Sebbene, tuttavia, non vi risponda se vi obbediranno o no; poichè, come sapete, ognuno la pensa a modo suo, e voi ne troverete pochi oggi, che vogliano sottomettersi a non ricevere punto altra legge che quella che un tempo avevano i Discepoli di Pitagora, che si contentavano d'un ἀυτός ἔφα. Che, dunque! se vi sono di quelli che non vogliono, che rifiutano di farlo, e che persistono nella loro antica opinione, che farete voi a questo? E per non mettere in ballo gli altri, ne prendo voi solo a testimone: quando promettete di mostrare con la forza della ragione che l'Anima dell'uomo non è corporale, ma spirituale, se ponete per fondamento di tutte le vostre dimostrazioni che « pensare è la caratteristica dello spirito » o d'una cosa spirituale ed incorporale, non si vedrà forse che voi presupponete con termini nuovi quello che da gran tempo è in questione; come se si potesse essere sciocco fino a questo punto, che, credendo che pensare è la caratteristica d'una cosa spirituale ed incorporale, e sapendo d'altronde, per propria esperienza, che si pensa (poichè chi è colui che non s'è punto ancora accorto del suo pensiero e che ha bisogno di uno che ne lo avverta), si dubiti che si ha in sè qualcosa di spirituale, e che non è per nulla affatto corporale? E affinchè non crediate che dica ciò senza ra-

gione, quanti Filosofi, e anche dei più celebri, sostengono che le bestie pensano, e, per conseguenza, credono che il pensiero non è, a dir vero, comune a ogni sorta di corpi, ma all'Anima estesa, come essa lo è nelle bestie, e che così esso non è una proprietà particolare e vera dello spirito e d'una cosa spirituale. Che diranno questi Filosofi, di grazia, quando vorrete far lasciar loro la loro opinione per abbracciare, sotto la vostra buona fede, la vostra? E voi stesso, quando chiedete che vi si accordi questo, non chiedete che vi si accordi una grazia, e non presupponete quello che è in questione? Ma perchè disputare ancora? Se non ho avuto diritto di passare, volete che ritorni sui miei passi?

§ VI. — *Se ne tenta di bel nuovo l'entrata.*

— Lo voglio bene — dite voi —, purchè mi seguiate da vicino.

— Vi obbedisco, e non vi abbandono punto; ricominciate.

— Io penso, dite voi. — Ed anche io. — Io sono — aggiungete voi —, nel mentre che penso. — Ed anche io sono nel mentre che penso. — Ma che sono io? — continuate voi. — Oh! come fate bene a domandarlo, poichè è proprio questo che io cerco, e per questo dico di tutto cuore, come voi,: ma che sono, dunque, io? — Voi continuate: — Che cosa ho creduto un tempo di essere? qual pensiero ho avuto un tempo di me? — Non è necessario che moltiplichiate le parole, le intendo benissimo. Vi prego solamente di aiutarmi e di darmi la mano. Non veggo ove porre il piede fra tante tenebre. — Dite come me — mi dite voi —, seguitemi solamente. Che cosa ho creduto un tempo di essere?

KK. — « Un tempo? » quel tempo è esistito? ho nulla creduto un tempo? — Voi v'ingannate — aggiungete voi. — Tutt'altro, siete proprio voi, con vostra licenza, che v'ingannate, quando parlate di un tempo. Io ho fatto una rinuncia generale a tutto quello che un tempo è stato in mia credenza. Io non conosco più un tempo, proprio come se

esso non fosse mai esistito e non fosse niente. Ma voi siete una buona guida ed un buon conduttore! quanto a proposito mi stringete la mano! come mi tirate! — Io penso — dite voi —; io sono. — Questo è vero: io penso, io sono. Io so questo, non so che questo; e fuori di questo non c'è nulla, e nulla è stato. — Coraggio! — mi dite voi —: che cosa avete creduto un tempo di essere? — Io credo che voi vogliate sapere se ho impiegato quindici giorni od un mese ad apprendere a disfarmi così di tutto. Io non v'ho messo che quasi un'ora, e per giunta questo è stato insieme con voi, ma, a dir vero, con tanta tensione di spirito, che questo ha compensato la brevità del tempo. Ecco perchè posso dire che vi ho messo un mese, o, se volete, un anno. Io penso, dunque sono. Io non so che questo, ho rigettato tutto.

— Ma pensateci bene — mi dite voi —; cercate di ricordarvi.

— Cosa vuol dire ciò: ricordarsi? A dir vero, io penso adesso di aver pensato un tempo, ma ho per questo pensato un tempo, pel fatto che adesso penso di aver pensato un tempo?

— Voi siete pauroso — mi dite voi —, la vostra ombra vi fa paura. Ricominciate: io penso.

— Ah! come sono sfortunato! Io veggo meno di quel che facessi; e quell'io penso, che prima vedevo così chiaramente, nol percepisco adesso. Io sogno di pensare, ma non penso.

— Tutt'altro — mi dite voi —, chi sogna o chi vaneggia pensa.

— Vi ascolto adesso; sognare è pensare; e pensare è sognare.

— Non è questo — mi dite voi —: pensare ha maggior estensione di sognare. Chi sogna, pensa; ma chi pensa, non sempre sogna, e talvolta pensa stando sveglio.

— È vero questo? Ma, ditemi, non sognate voi punto, o veramente pensate quando mi dite quello? Che se sognaste dicendo che pensare è più esteso di sognare, si estenderà esso, per questo, di fatto più lontano? Certamente m'im-

maginerei, se volete, che sognare è più esteso di pensare. Ma chi v'ha insegnato che pensare è più esteso? Forse voi non pensate, ma sognate solamente; poichè, che ne sapete voi se non è vero che, tutte le volte che avete creduto di pensare vegliando, non abbiate, pertanto, punto pensato, ma soltanto sognato di pensare stando sveglio? Sì che tutto quello che fate non è che di sognare che ora voi pensate sognando, ed ora sognate veramente. Che risponderete a questo? voi non dite nulla. Volete credermi? Tentiamo un altro guado, questo non è sicuro; ed io mi meraviglio che, senza averlo prima sondato, abbiate voluto farmici passare. Non mi domandate più, dunque, quello che ho pensato un tempo di essere; ma domandatemi ciò che adesso sogno che ho sognato un tempo di essere. Se lo fate, vi risponderò. Ed affinchè le parole mal concertate d'un sognatore non turbino il nostro discorso, mi servirò di quelle d'un uomo che veglia; ricordatevi solamente che pensare non significa oramai null'altro che sognare; e non abbiate nei vostri pensieri maggior fiducia che un uomo dormiente nelle sue fantasticherie. Ovvero, per meglio ricordarvene, chiamate il vostro Metodo il « Metodo di sognare », e tenete per massima principale che, « per ben ragionare, bisogna sognare ». Io veggo che questa opinione vi piace, poichè voi continuate così.

— Che cosa, dunque, ho creduto per lo innanzi di essere?

— Ecco la pietra d'inciampo dove poco fa sono urtato. Bisogna qui che ci teniamo in guardia. Ecco perchè permettetemi di domandarvi perchè non avanzate prima come una massima questo:

LL. — Io sono qualcuna delle cose, che un tempo ho creduto di essere; ovvero: Io sono quello stesso che un tempo ho creduto di essere? — Ciò non è necessario — mi dite voi. — Perdonatemi, questo è necessariissimo; altrimenti perdete il vostro tempo, quando esaminate quello che pensate di essere stato un tempo. Così, per esempio, supponete che sia possibile che voi non siate oggi quello che avete creduto un tempo di essere, come si dice di Pitagora,

ma che siate qualche altra cosa; non ricercherete, allora, invano quello che avete creduto un tempo di essere?

— Ma — mi dite voi — questa massima è vecchia, e quindi abolita.

— Lo sapevo bene, poichè noi abbiamo rigettato tutto. Ma che farci? o bisogna fermarsi qui e non passare oltre, o bisogna servircene.

— No — mi dite voi —, bisogna sforzarsi da capo e cercar d'avanzare, ma per un'altra via. Eccola: — Io sono o un corpo o uno spirito. Sarei, dunque, un corpo? ».

— Non andate oltre. Chi v'ha insegnato questo: — Io sono o un corpo o uno spirito —, poichè avete respinto l'uno e l'altro? E che ne sapete se, invece d'essere un corpo o uno spirito, non siete punto un'Anima o qualche altra cosa? Poichè che ne so io? nulla: è quello che cerchiamo, e se lo sapessi, non mi darei tanta fatica. Poichè non crediate che io sia venuto in questo paese di rinuncia, ove tutto è da temere e pieno di oscurità, solamente a scopo di passeggiare e di divertirmi; la sola speranza di trovarvi la verità mi ci ha condotto e attirato.

— Ripigliamo, dunque — mi dite voi —. Io sono un corpo, o qualcosa che non è corpo, ovvero che non è corporale.

— Ecco un'altra via, e affatto nuova, nella quale voi entrate. Ma questo è certo?

— Questo è certissimo e necessario — mi dite voi.

— Perchè, dunque, ve ne siete disfatto? Non avevo forse ragione di temere che non si dovesse rigettar tutto, e che poteva essere che voi concedeste troppo alla vostra diffidenza? Ma andiamo oltre, ammetto che ciò sia certo. Che ne segue?

Voi proseguite: — Non sono forse un corpo? Non v'ha in me qualcuna delle cose che ho creduto un tempo appartenere al corpo? —.

— Ecco un'altra pietra d'inciampo. Noi v'inciamperemo, senza dubbio, se non prendete per guida questa massima: Io ho ben pensato un tempo riguardo a ciò che appartiene

al corpo; ovvero: Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho creduto un tempo che gli appartenesse.

— Perchè questo? — mi dite voi.

— È che, se avete un tempo dimenticato qualcosa, se avete pensato male (ed io credo che, essendo uomo come siete, non negherete di aver potuto errare), tutta la pena che vi pigliate sarà inutile; ed avete gran motivo di temere che non vi accada la stessa cosa che accadde ultimamente ad un povero Contadino.

MM. Quest'uomo rustico e semplice, avendo un giorno visto di lontano un Lupo, tenne questo discorso al suo Padrone, che era un giovinotto affabile e di ottima famiglia, che egli accompagnava: « Che cosa è quello che veggo? Senza dubbio, è un animale, poichè si muove e cammina. Ma che animale è? Bisogna che sia qualcuno di quelli che io conosco. Quali sono questi animali? Un Bove, un Cavallo, una Capra, un Asino. È, dunque, un Bove? No, esso non ha corna. È, dunque, un Cavallo? Non è Cavallo, ha la coda troppo corta. È una Capra? Non è una Capra; essa ha la barba, e quello non ne ha punto. È, dunque, un Asino, poichè non è nè un Bove, nè un Cavallo, nè una Capra. Voi sorridete? Aspettate la fine della favola. Il suo Padrone, vedendo la bestialità o la semplicità del suo Valletto, gli disse: « Voi potevate dire che era un Cavallo tanto bene quanto un Asino ». — E in che modo? gli disse il suo Valletto. — Ecco, gli rispose il suo Padrone. Questo animale che tu vedi (1) è forse un Bove? No, avete detto voi, esso non ha corna. È forse una Capra? No, non ha barba. È forse un Asino? Per nulla, poichè non vi veggo orecchie. È, dunque, un Cavallo? Quel buonuomo, sorpreso di questa nuova Analisi, esclama subito: « Io mi sono sbagliato. Non è un animale, poichè non conosco altri animali che il Bove, il Cavallo, la Capra e l'Asino; ora, è un fatto che esso non è nè un Bove, nè un Cavallo, nè una Capra, nè un Asino: per conseguenza, esclama tutto contento e trionfante, non è un

(1) Così il testo, ma è manifesto errore per « che voi vedete ». *(N. d. T.)*.

animale; dunque, è qualcosa che non è animale. Senza dubbio, per Contadino, era un buon Filosofo, ma non per un uomo, che fosse uscito dal liceo. Volete vedere il suo errore?

— Lo veggo abbastanza — mi dite voi —. Egli ha mal pensato in sè stesso quando ha detto, benchè non esplicitamente: « Io conosco tutti gli animali », ovvero: « Non vi sono altri animali che quelli che conosco ». Ma ciò che ha da fare col nostro disegno?

— Non vedete che non v'ha nulla di più simile? Non fate l'indiano, il latte non è più simile al latte di quanto questo ragionamento lo sia al vostro. Voi non dite tutto quello che ne pensate. Non è forse proprio lo stesso quando dite: « Io conosco tutto quello che appartiene, o può appartenere, al corpo », ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho conosciuto un tempo che gli apparteneva ». Poichè, se non avete conosciuto tutto, se avete omesso la più piccola cosa, se avete attribuito allo spirito qualcuna delle cose che appartengono al corpo o alle cose corporali, come all'anima; se, al contrario, avete fatto male, togliendo e staccando dal corpo o dall'anima corporale il pensiero, il sentimento e l'immaginazione; dico di più, se soltanto avete il più lieve sospetto d'aver commesso qualcuno di questi errori, non dovete forse temere, come il nostro Contadino, che tutto quello che avete concluso sia stato concluso male? In verità, sebbene vogliate obbligarmi a passare oltre, e sento che mi tirate per la mano, se non togliete questo impedimento, sono risoluto di restar fermo e di non muovere il piede.

— Ritorniamo sui nostri passi — mi dite voi —, e tentiamo l'entrata per la terza volta; non lasciamo alcun passaggio, nessuna via, nessun meandro, nessun sentiero, ove non mettiamo il piede.

— Lo voglio benissimo; ma a condizione che, se si trova qualche difficoltà, non la sfioreremo soltanto, ma la toglieremo del tutto. Andate dopo di ciò, alla buon'ora; camminate avanti; ma io voglio tagliar tutto sino alla radice. Voi proseguite così:

§ VII. — *Si tenta l'entrata per la terza volta.*

NN. — Io penso — dite voi. — Io ve lo nego; voi sognate di pensare. — E questo — dite voi — è ciò che chiamo pensare. — Voi fate male. Bisogna chiamare ogni cosa col suo nome. Voi sognate, ecco tutto. Continuate.

— Io sono — dite voi — nel mentre che penso. — Passi per questo; poichè volete parlare in tal modo, io non cavillerò punto qui sopra. — Questo è certo ed evidente — aggiungete voi. — Io ve lo nego. Voi sognate solamente che questo vi sembra certo ed evidente.

— Voi insistete: Dunque, almeno, questo è certo ed evidente ad un uomo che sogna o che vaneggia. — Io vi nego ciò; ciò pare tale solamente; lo sembra, ma non lo è.

— Voi incalzate e dite: Io ne sono certo; lo so per mia propria esperienza; quel cattivo genio non saprebbe in ciò ingannarmi.

— Io ve lo nego; voi non lo sapete per vostra propria esperienza; voi non ne siete punto certo; questo non vi è evidente, ma solamente ve l'immaginate. Ora, queste due cose sono differentissime l'una dall'altra, cioè: — questo sembra certo ed evidente ad un uomo che dorme e che sogna, o —, se volete, — anche ad un uomo che veglia —; e — questo è affatto certo ed evidente —. Eccoci alla fine. Non si potrebbe andare più avanti; bisogna cercare un'altra via, per paura di perdere qui tutto il nostro tempo a sognare. Io voglio, tuttavia, accordarvi qualcosa, poichè per raccogliere bisogna seminare; e poichè ne siete certo, a quello che dite, e lo sapete per vostra propria esperienza, continuate, se vi piace.

— Io lo voglio bene — mi dite voi —. Che cosa ho creduto di essere un tempo?

— Che dite voi: un tempo? Questa via non è sicura. Quante volte vi ho detto che tutti i vecchi passaggi erano ostruiti! Voi siete nel mentre che pensate, e siete allora

certo di essere. Io dico: nel mentre che pensate. Tutto il passato è dubbio ed incerto, e non vi resta che il presente. Voi persistete, nondimeno. Mi siete simpatico per aver così un coraggio, che non si spaventa per nessuna mala fortuna.

OO. — Non v'è nulla — dite voi — in me che sono, che penso, che sono una cosa che pensa, non v'ha nulla di tutto quello che appartiene al corpo o alle cose corporee.

— Io lo nego —. Voi lo provate:

— Dal momento — dite voi — che ho fatto una rinuncia a tutte le cose, non vi sono più Corpi, non più Anime, non più Spirito; in una parola, più nulla. E pertanto, se io sono, come è certo che sono, io non sono un corpo, nè nulla di corporale.

— Come vi son grato che vi riscaldiate a questo modo, e di vedere che cominciate a ragionare e ad argomentare in forma! Proseguite; ecco il vero mezzo di sortire prontamente da tutti questi labirinti. E poichè vedo che siete liberale, io voglio esserlo ancora di più. Io vi dico, dunque, che per me nego e l'antecedente e il conseguente e la conseguenza. Non ve ne stupite, vi prego; non è senza ragione, e la ragione eccola. Io nego la conseguenza, perchè, con lo stesso argomento, voi potevate concludere il contrario in cotal guisa: Poichè ho fatto una rinuncia generale a tutte le cose, non v'è più nè Spirito, nè Anima, nè Corpo; in una parola, non v'è più nulla. E, tuttavia, se esisto, come è certo che esisto, io non sono punto uno Spirito. Ecco una noce fracida che guasta e corrompe le altre, e di cui riconoscerete meglio il vizio da quel che segue. Tuttavia, considerate un po' in voi stesso se non poteste meglio, d'ora in poi, trar questa conseguenza dal vostro Antecedente: E pertanto, se esisto, com'è certo che esisto, io non sono nulla. Poichè, o il vostro Antecedente è stato mal posto, o, se è stato ben posto, è distrutto dalla proposizione condizionale che segue, cioè: se esisto; ecco perchè nego questo Antecedente. Dopo che ho fatto una rinuncia generale a tutte le cose, non v'ha più Corpo, nè Anima, nè Spirito,

non v' ha più nulla. E non senza ragione lo nego; poichè o fate male nel fare questa rinuncia generale, o non è vero che la facciate; e anzi non sapreste farla, poichè voi siete necessariamente, voi che la fate. E per rispondervi in forma, quando dite: « Non v'è più nulla, nè Corpo, nè Anima, nè Spirito, ecc. », o in questa proposizione: « Non v'è più nulla » voi non comprendete voi stesso, ed intendete solamente: « Non v'è più nulla tranne me »; il che dovete fare necessariamente, affinchè la vostra proposizione sia vera e sussista, come in queste altre proposizioni di Logica: « Ogni proposizione scritta in questo libro è falsa; Io non dico il vero », e mille altre che si escludono esse stesse con quel che dicono; oppure vi ci comprendete e v'includete voi stesso, sì che intendete di rigettar voi stesso quando rigettate tutto, e non esistere punto quando dite: « Non v'è più nulla, ecc. ». Se la prima cosa, questa proposizione, cioè: « dopo aver fatto una rinuncia generale, non v'è più nulla, ecc. », non è vera; poichè voi siete, e siete qualcosa; e per necessità siete o un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa; e pertanto qualcosa esiste necessariamente, sia un Corpo o uno Spirito, ecc. Se la seconda, voi v'ingannate, ed anzi doppiamente: sia perchè volete una cosa impossibile, dicendo che non siete, nel mentre che siete; come anche perchè distruggete voi stesso la vostra proposizione nel conseguente, dicendo: dunque, se io sono, come è certo, ecc.; poichè in che modo può essere che voi siate se non v'è nulla? E mentre supponete che non v'è nulla, in che modo potete dire che siete? E se dite che siete, non distruggete forse quello che avevate messo avanti per lo innanzi, cioè: Non v'è nulla, ecc.? Per conseguenza, l'Antecedente è falso, ed anche il conseguente. Ma voi non ve ne restate là, e rinnovellate così il combattimento:

— Quando — dite voi — io dico: « Non v'è nulla », io non sono sicuro di essere o un Corpo, o un'Anima, o uno Spirito, o qualche altra cosa. Io non so neppure se v'ha qualche altro Corpo, o qualche altra Anima, o qualche altro Spirito. E pertanto, seguendo la nostra legge, che vuole che noi

riteniamo per falso tutto quello che è dubbio, dirò: Non v'è nè Corpo, nè Anima, nè Spirito, nè altra cosa. E pertanto, se io sono, com'è certo, io non son punto un Corpo.

— Tutto ciò sta benissimo; ma permettetemi, ve ne prego, di esaminare ogni cosa l'una dopo l'altra, di metterle nella bilancia, e di pesarle separatamente. « Quando dico — dite voi — « Non v'è nulla, ecc. », io non sono sicuro di essere o un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa ». Io distinguo l'Antecedente: voi non siete certo di essere determinatamente un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa. Io ve lo concedo, poichè è quello che cercate. Voi non siete certo di essere indeterminatamente o un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa: io lo nego, poichè voi siete, e siete qualcosa; e siete necessariamente o un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa. E voi non sapreste seriamente revocar questo in dubbio, checchè faccia quel cattivo genio per sorprendervi.

Vengo adesso al conseguente: « E pertanto dirò, secondo la legge che ci siamo prescritta: non v'è punto Corpo, nè Anima, nè Spirito, nè altra cosa ». Io distinguo anche il conseguente: « Io dirò determinatamente: Non v'è nè Corpo, nè Anima, nè Spirito, nè altra cosa »: passi per questo. « Io dirò indeterminatamente: Non v'è nè Corpo, nè Anima, nè Spirito, nè altra cosa »: nego la conseguenza. E similmente distinguerò anche il vostro ultimo conseguente, cioè: « E pertanto, se sono, come è certo, io non son punto un Corpo ». Determinatamente, lo accordo; indeterminatamente, lo nego. Vedete come sono liberale; ho aumentato le vostre proposizioni d'una volta tanto. Ma voi non vi perdete di coraggio; riunite le vostre milizie e ritornate alla carica. Come ve ne sono riconoscente!

PP. — Io conosco — dite voi — che esisto, e cerco chi sono io, io che conosco di essere. È certissimo che la conoscenza del mio essere, così precisamente preso, non dipende punto dalle cose, di cui l'esistenza non mi è ancora conosciuta.

— Questo è tutto? avete detto tutto? Io m'aspettavo qualche conseguenza, come un po' prima. Ma forse avete avuto paura che essa non vi riuscisse meglio dell'altra. Senza dubbio, voi agite prudentemente, secondo la vostra abitudine; ma io biasimo tutto quello che avete detto: « Voi sapete che siete »: passi; « voi cercate chi siete, voi che sapete di esistere »: vero, ed io lo cerco con voi, ed è già da lungo tempo che lo cerchiamo. « La conoscenza della cosa che voi cercate, cioè del vostro essere, non dipende punto, dite voi, dalle cose, l'esistenza delle quali non vi è ancor nota ». Che dirvi a tal proposito? questo non mi sembra abbastanza chiaro, ed io non veggo abbastanza a che approdi questa massima. Voi cercate, dite voi, chi è colui che conoscete, ed io lo cerco anch'io con voi; ma, ditemi, perchè lo cercate, se lo conoscete?

— Io conosco — dite voi — che sono, ma non so chi sono.

— Voi dite bene, ma in che modo potrete riconoscere chi voi siete, se non per mezzo o delle cose da voi altra volta conosciute o di quelle che conoscerete in appresso? Non sarà mica, come credo, per mezzo di quelle che altra volta avete conosciuto: esse sono piene di dubbio; voi le avete rigettate tutte. Sarà, dunque, per mezzo di quelle che non conoscete ancora, e che conoscerete qui appresso. Io veggo bene che ciò vi dà ai nervi, ma non so perchè.

— Io non so ancora — dite voi — se quelle cose esistono.

— Sperate bene, lo saprete un giorno.

— Ma, nel frattempo, che farò? — aggiungete voi.

— Avrete pazienza. Sebbene, nondimeno, io non voglia tenervi a lungo in sospeso, distinguerò la vostra proposizione, come ho fatto per lo innanzi. « Voi non conoscete chi siete »: determinatamente, io lo concedo. « Voi non conoscete chi siete »: indeterminatamente e confusamente, lo nego; poichè voi conoscete che siete qualcosa, e anzi che siete necessariamente o un Corpo o un'Anima o uno Spirito o qualche altra cosa. Ma che cosa, infine? voi vi conoscerete qui appresso chiaramente e determinatamente. Che farvi? Queste due sole parole d e t e r m i n a t a m e n t e e i n d e-

terminatamente sono capaci di fermarvi per un intero secolo. Cercate un'altra via, se ve ne resta qualcuna. Tentate arditamente; poichè non ho ancora abbassato le armi. Le cose grandi e nuove sono circondate di nuove e grandi difficoltà.

— Mi resta ancora una via — dite voi —; ma se essa presenta il menomo ostacolo, il più piccolo impedimento, è finita, non vi penserò più; ritornerò sui miei passi, e non mi si vedrà più errare e vagabondare in questi paesi e contrade, ove regna una generale rinuncia. Volete tentarla con me?

— Altro se lo voglio! ma a condizione che, poichè essa è l'ultima, voi aspettiate anche da me le ultime difficoltà. Ed ora andate, e camminate avanti!

§ VIII. — *Si tenta, per la quarta volta, l'entrata in questo Metodo, e si dispera di riuscirvi.*

QQ. — Io sono — dite voi. — Io lo nego. — Voi proseguite: Io penso. — Io lo nego. — Voi soggiungete: — Che negate voi? — Io nego che voi siate e che pensiate; e so benissimo quello che ho fatto, quando ho detto: Non vi è più nulla. Ecco senza dubbio un colpo assai ardito e notevole. Con un sol colpo ho tagliato la testa a tutto. Non c'è nulla, voi non esistete punto e non pensate punto.

— Ma, di grazia, — mi dite voi — io ne sono sicuro; ne ho una testimonianza certa; so per mia propria esperienza che sono e che penso.

— Quand'anche vi metteste la mano sulla coscienza e lo giuraste e me lo protestaste, io lo nego. Non v'è nulla, voi non esistete punto, voi non pensate punto, voi non lo sapete. Ecco l'uncino e l'inchiodatura; e affinchè la conosciate bene e l'evitiate, se vi è possibile, voglio mostrarvela a dito. Se è vera questa proposizione: « Non v'ha nulla », è anche vera e necessaria quest'altra: « Voi non siete punto, voi non pensate punto ». Ora, secondo voi, questa: « Non v'è

nulla », è vera, come sapete e volete. Per conseguenza, è vera anche quest'altra: « Voi non esistete punto, voi non pensate punto ».

— Siete ben severo — mi dite voi —; bisogna che vi raddolciate un po'.

— Poichè me ne pregate, lo voglio e di buon grado. Voi siete: lo concedo. Voi pensate: l'ammetto. Voi siete una cosa che pensa, anzi una sostanza pensante; poichè vi compiacete dei termini magnifici; ne sono ben lieto e ne godo; ma non mi chiedete di più. Io veggo che voi ne siete contento, poichè riprendete così i vostri Spiriti:

— Io sono — mi dite voi — una sostanza che pensa; e so di esistere, io che sono una sostanza che pensa; e so che una sostanza che pensa esiste. Ora, ho una chiara e distinta nozione o idea di questa sostanza che pensa, e, nondimeno, non so punto se esistano dei corpi, e non conosco nulla di tutto quello che appartiene alla nozione della sostanza corporale; io nego a dirittura che esistano dei corpi e delle cose corporali; io ho rinunciato a tutto; ho rigettato tutto: quindi, la conoscenza dell'esistenza d'una cosa che pensa, o la conoscenza di una cosa che pensa esistente, non dipende punto dalla conoscenza dell'esistenza di una cosa corporale o dalla conoscenza di una cosa corporale esistente. Per conseguenza, poichè esisto, e sono una cosa che penso, e nessun corpo esiste, io non son punto un corpo, e quindi sono uno Spirito. Ecco le mie ragioni; ecco quel che mi forza a dare il mio consenso, non essendovi nulla in tutto ciò che non sia ben dedotto e ben connesso, e dedotto da principii evidentissimi, secondo le regole della Logica.

— Oh! come è ben detto tutto ciò! Ma perchè non parlavate voi prima così chiaramente e nettamente, senza parlarci della vostra rinuncia generale? Io ho, in verità, motivo di lamentarmi di voi, poichè ci avete fatto correre di qua e di là, e ci avete anche menato per cammini obliqui e incogniti, mentre potevate tutto d'un tratto condurci qui. Ci sarebbe di che farvene rimprovero; e se non foste mio amico, me ne avrei a male sul serio, poichè non vi com-

portate con me candidamente e sinceramente, come facevate un tempo; ed io veggo che vi riserbate delle cose per voi senza comunicarmele. Voi vi stupite di quello che vi dico. Ma ciò non durerà lungamente, vi dirò subito la ragione dei miei lamenti.

RR. — Voi domandavate testè, nemmeno un quarto d'ora fa, chi era colui che voi conoscevate; ora non solamente sapete chi è, ma ne avete a dirittura una chiara e distinta nozione. O voi non scoprivate allora tutto quello che sapevate, e fingevate di non conoscere quello che conoscevate assai bene, o avete qualche tesoro nascosto, donde traete il vero e il certo quando più vi pare. Ma preferisco domandarvi dov'è questo tesoro, e se ci mettete spesso la mano, anzichè lamentarmi ancora di voi. Ditemi, di grazia, donde avete tratto quella chiara e distinta nozione della sostanza che pensa? Se essa è sì chiara e sì evidente, vi pregherei volentieri di farmela vedere una volta, allo scopo di ricrearmi con la sua vista; dato principalmente che da ciò solo dipende quasi tutto lo schiarimento della verità da noi penosamente cercata.

— Eccolo — dite voi —. Io so con certezza di esistere, di pensare, di essere una sostanza pensante.

— Non corriamo tanto, se vi piace, affinchè io mi disponga a ben formare un concetto tanto difficile. Anche io so benissimo che sono, che penso, che sono una sostanza pensante. Ed ora continuate, se vi piace.

— Non ho più nulla da aggiungere a questo — mi dite voi —; io ho detto e fatto tutto. Quando ho pensato che esistevo, io che sono una sostanza pensante, ho formato in pari tempo un concetto chiaro e distinto della sostanza pensante.

— Buon Dio! Come siete fine e sottile! Come penetrate e percorrete tutte le cose in un momento, tanto quelle che sono, quanto quelle che non sono, quelle che possono essere e quelle che nol possono! Voi dite di formare un concetto chiaro e distinto della sostanza pensante, quando concepite chiaramente e distintamente che la sostanza che pensa esi-

ste. Che, dunque! se conoscete chiaramente (come non ne dubito punto, poichè so che avete un bell'ingegno) che non v'è punto montagna senza vallata, avete per questo subito un concetto chiaro e distinto di una montagna senza vallata? Ma io ho torto, perchè non so l'arte di formare così un concetto chiaro e distinto; io l'ammiro; vi prego d'insegnarmela, e di farmi vedere in che modo questo concetto è chiaro e distinto.

— All'istante — mi dite voi —. Io concepisco chiaramente e distintamente che una sostanza pensante esiste, e, tuttavia, non concepisco nulla di corporale, nulla di spirituale: io non concepisco null'altro che questo, null'altro che la sola sostanza che pensa. Dunque, il concetto che ho di una sostanza pensante è chiaro e distinto.

— V'intendo alfine, e, se non m'inganno, comprendo quello che volete dire. Il concetto che avete è chiaro, perchè lo conoscete con certezza; ed è distinto, perchè non conoscete null'altro. Non ho forse ben compreso il vostro pensiero? Credo di sì, perchè voi aggiungete.

— Basta — dite voi — che io assicuri che, in quanto mi conosco, non sono null'altro che una cosa che pensa.

— È davvero sufficiente. E se ho ben compreso il vostro pensiero, questo concetto chiaro e distinto di una sostanza che pensa, da voi formato, consiste nel rappresentarvi che esso fa che una sostanza che pensa esiste, senza pensare al Corpo, all'Anima, allo Spirito, a null'altro; ma solamente che esiste. E così voi dite che, in quanto vi conoscete, non siete null'altro che una sostanza che pensa, e non già un Corpo, un'Anima, uno Spirito o qualche altra cosa; sì che, se esisteste precisamente come vi conoscete, sareste solamente una sostanza che pensa, e nulla di più. Voi sorridete a voi stesso, credo, e vi applaudite in pari tempo, e credete che, con questa lunga serie di parole, di cui mi servo, contro la mia abitudine, io non cerchi che guadagnar del tempo e schermirmi, per non venire in lotta con delle truppe sì forti ed agguerrite come le vostre. Ma, senza mentire, non è già questo il mio scopo. Volete che rovesci con

una sola parola tutto questo equipaggio e tutti questi vecchi campioni, da voi serbati destramente per la fine della battaglia, benchè serrati e disposti in battaglione? Io ne impiegherò tre, perchè non ne rimanga neppure uno.

Ecco la prima: « Dal conoscere all'essere non è buona la conseguenza ». Meditateci sopra almeno quindici giorni, e ne vedrete il frutto, di cui non vi pentirete punto, purchè, dopo di ciò, gettiate gli occhi sulla tavola seguente. La sostanza che pensa è quella che intende o che vuole o che dubita o che sogna o che immagina o che sente; e quindi tutti gli atti intellettuali, come intendere, volere, immaginare, sentire, convengono tutti sotto la ragion comune di pensiero, di percezione o di coscienza; e noi chiamiamo la sostanza dov'essi risiedono una cosa che pensa. La sostanza che pensa è:

o Corporale, cioè dotata di un corpo, del quale fa uso:

- o Estesa e divisibile, come l'Anima d'un Cavallo, l'Anima d'un Cane;
- o Inestesa e indivisibile, come lo Spirito di Socrate, lo Spirito di Platone.

o Incorporale, cioè priva affatto di corpo, del quale non fa uso:

- o Dio;
- o l'Angelo.

Ecco la seconda: *Determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente.* Passate e ripassate anche queste parole per quattro o cinque giorni nel vostro Spirito. Voi non perderete il vostro tempo, se le applicate a dovere ognuna a tutte le vostre proposizioni, se le dividete e distinguete per mezzo loro; ed anzi non rifiuterei di farlo adesso, se non temessi di seccarvi.

Ecco la terza: « Ciò che conchiude troppo non conchiude nulla ». Io non vi assegno punto un tempo per pensarci; essa incalza, essa serra da vicino. Mettete mano all'opera, pensate

a quello che avete detto, e vedete se vi seguo bene. Io sono una cosa che pensa; io conosco di essere una sostanza pensante; conosco che una sostanza che pensa esiste, e, nondimeno, non conosco ancora che uno Spirito esiste; anzi non v'è punto Spirito che esiste; non v'è nulla; tutto è rigettato. E, per conseguenza, la conoscenza dell'esistenza di una sostanza che pensa, o d'una sostanza che pensa esistente, non dipende punto dalla conoscenza dell'esistenza di uno Spirito o d'uno Spirito esistente. Pertanto, poichè esisto e sono una cosa che pensa, e non v'è punto spirito che esiste, io non son punto uno Spirito, dunque sono un Corpo. Voi non fiatate verbo. Perchè ve ne ritornate? Per me, non ho ancora perduto ogni speranza. Seguitemi adesso, abbiate coraggio; io son per proporvi l'antica forma di guidare la propria ragione: è un Metodo noto a tutti gli antichi. Che dico! esso è noto e familiare a tutti gli uomini. Sopportatemi, di grazia, e non vi gettate indietro. Io ho avuto pazienza a mia volta. Esso ci aprirà forse qualche via, come suole quando le cose sono assai imbrogliate, e quasi disperate; ovvero, se non può venirne a capo, ci mostrerà a dito, mentre che noi batteremo in ritirata, i vizii del vostro Metodo, se ve n'ha alcuno. Ecco, dunque, come io metto in forma quello che vi siete accinto a provarci.

§ IX. — *Ci si ritira con sicurezza nell'antica forma.*

SS. — Nessuna cosa che è tale che io possa dubitare se esista, esiste veramente;

Ora, è un fatto che ogni corpo è tale che io posso dubitare se esiste;

Dunque, nessun corpo esiste davvero.

La maggiore non è forse tutt'affatto vostra, per non ripetere quello che abbiamo già detto? È lo stesso della Minore, ed anche della conclusione. Io ripiglio, dunque, il mio argomento.

Nessun Corpo esiste veramente;

Dunque, nulla che esiste veramente è corpo.

Continuo: Nulla che veramente esiste è corpo;

Ora, è un fatto che io (che sono una sostanza pensante) esisto veramente;

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non son punto un corpo.

Per qual ragione il vostro viso è gaio e sembra ridente? La forma, senza dubbio, vi piace, e quel ch'essa conchiude. Ma ride bene chi ride l'ultimo. Invece del corpo mettete lo spirito, ed allora concluderete in buona forma:

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non son punto uno Spirito. Ed ecco come:

Nessuna cosa che è tale che io possa dubitare se esiste, esiste veramente;

Ora, è un fatto che ogni Spirito è tale che io posso dubitare se esiste;

Dunque, nessuno Spirito esiste veramente.

Nessuno Spirito esiste veramente;

Dunque, nessuna cosa che esiste veramente è Spirito.

Nessuna cosa che esiste veramente è Spirito;

Ora, è un fatto che io (che sono una sostanza pensante) esisto veramente;

Dunque, io (che sono una sostanza pensante) non sono punto uno Spirito.

Che cosa è ciò? La forma è buona e legittima; essa non pecca mai; essa non conclude mai il falso, se non forse da qualche proposizione falsa; e, pertanto, il vizio che può spiacervi nel conseguente non viene dalla forma, ma viene necessariamente da qualcosa mal posta nelle premesse.

TT. E a dir vero, credete voi che questa proposizione, sulla quale avete fondato tutto il vostro ragionamento, e che vi ha servito di appoggio per andare avanti, cioè: « Nessuna cosa che è tale che io possa dubitare se esiste o se è vera, esiste veramente o è vera? », sia vera? È questo affatto certo, e talmente fuori dubbio e incrollabile, che ivi possiate fermamente e senza apprensione alcuna fermarvici? Parlate, di grazia. Perchè negate questo: « Io ho

un corpo »? Senza dubbio, perchè ne dubitate. Ma « Io non ho corpo » non è forse egualmente dubbio? V'è nessuno, sia pur mediocremente saggio, che volesse servirsi per fondamento della scienza, anzi d'una scienza che egli ritiene come più sicura delle altre, che volesse, dico, servirsi d'una cosa che ha ragione di tenere per falsa? Ma basta, omai. Ecco dove voglio fermarmi e por fine a questi errori. Io non ho più nulla omai da sperare; ecco perchè, per soddisfare alla domanda da voi fattami, cioè se « il Metodo di filosofare rinunciando a tutto quel che è dubbio, è buono », rispondo ingenuamente e liberamente, come desiderate, e senza imbarazzo alcuno di parole.

Risposta alla seconda questione:

Se sia un buon Metodo di filosofare il fare una rinuncia generale a tutte le cose, di cui può dubitarsi.

Risposta I. Questo Metodo pecca nei principii, poichè non ne ha e ne ha un'infinità. In tutti gli altri Metodi, per iscoprire la verità e trarre il certo dal certo, ci si serve di principii chiari, evidenti, conosciuti da ciascuno, e naturali allo Spirito umano; per esempio: il tutto è maggiore della sua parte; dal nulla non si fa nulla; e mille altri simili, per mezzo dei quali si eleva a poco a poco la propria conoscenza, e si avanza sicuramente nella ricerca della verità. Ma questo, tutto al contrario, per fare qualcosa, non da qualche altra cosa, ma dal nulla, taglia, respinge, rigetta tutti i principii antichi, senza ritenerne un solo; e abbracciando di proposito deliberato dei sentimenti contrarii, per paura che non sembri che tutti i mezzi gli siano tolti e che manchi di ali, si fabbrica dei principii nuovi direttamente opposti agli antichi, e per questo mezzo si spoglia dei suoi antichi pregiudizii per rivestirne altri affatto nuovi. Esso lascia il certo per abbracciare l'incerto;

si mette delle ali, ma delle ali di cera; si eleva molto in alto, ma per cascare; infine, dal nulla vuol fare qualcosa, ma, in effetto, non fa nulla.

Risposta II. Questo Metodo pecca nei mezzi, poichè non ne ha punto, poichè taglia via gli antichi e non ne propone punto dei nuovi. Le altre discipline hanno forme di Logica, Sillogismi, modi di argomentare affatto certi, per mezzo e sotto la guida dei quali, nè più nè meno che con un filo d'Arianna, sortono facilmente dai loro labirinti, e sciolgono con sicurezza e facilità le questioni più imbrogliate; questa, tutto al contrario, corrompe e guasta tutta la forma antica, quando impallidisce di paura al solo pensiero di quel cattivo genio che si è figurato, quando teme di sognar sempre, quando non sa se ha ancora il suo buon senso. Proponetele un Sillogismo: essa si spaventerà alla Maggiore, quale che essa sia; forse — dirà — quel cattivo genio m'inganna. Cosa farà alla Minore? Tremerà, dirà che essa è incerta, che non sa se non dorme, e che le cose che le son sembrate le più chiare e le più certe dormendo, si sono cento volte scoperte false dopo essersi svegliata. Che farà essa, infine, con la Conclusione? Essa le fuggirà tutte, come tanti lacciuoli che si fossero tesi per sorprenderla. Non si vede forse — dirà essa — che i pazzi, i fanciulli, e gl'insensati credono di ragionare a meraviglia, benchè non abbiano nè Ingegno, nè Giudizio? Che ne so io, se non mi accade, a me, la stessa cosa adesso? Che ne so, se quel genio non m'inganna? Egli è furbo e cattivo, ed io non so ancora se vi sia un Dio che impedisca e trattenga questo furbo ingannatore. Che direte voi a questo? e che potrete fare, quando il suo Autore vi dirà con una invincibile ostinatezza che la conseguenza del vostro argomento sarà sempre dubbia, se non sapete prima, non soltanto che non dormite punto, e che siete in possesso del vostro buon senso, ma anche che vi è un Dio ed un Dio vero, il quale tiene incatenato quel cattivo genio? Che fare, quando vi dirà che nè la materia, nè la forma di questo Sillogismo valgon nulla: « Dire che qualche attributo è contenuto nella natura o nel

concetto d'una cosa è lo stesso che dire che questo attributo è vero di questa cosa, e che si può affermare che è in essa; ora, è un fatto che l'esistenza », ecc.? e cento altre cose simili, sulle quali, se credete d'incalzarlo, egli vi dirà all'istante: Aspettate ch'io sappia che v'ha un Dio, e che vegga legato e ammanettato quel cattivo genio. Ma almeno, mi direte voi, questo Metodo ha questo di comodo, che, non ammettendo nessun Sillogismo, evita infallibilmente i Paralogismi. La comodità, senza dubbio, è bella, e non è forse come chi strappasse il naso a un bambino, per paura che non diventasse moccioso? Le altre madri non fan forse meglio di soffiare semplicemente il naso ai loro figli? Ecco perchè, tutto ben considerato, io non ho che una cosa a dirvi: cioè che, ogni forma essendo tolta, non può restar nulla che non sia informe.

Risposta III. Questo Metodo pecca contro il fine, non potendo concluder nulla, nè apprenderci nulla di certo; ma in che modo lo potrebbe mai, poichè chiude esso stesso tutte le vie, che potrebbero condurlo alla verità? Voi l'avete visto voi stesso e sperimentato con me in quei giri, o piuttosto in quegli errori, simili a quelli di Ulisse, che mi avete fatto fare, e che ci hanno stancati assai tutti e due. Voi sostenevate di essere uno Spirito, o di avere dello spirito; ma non l'avete mai saputo provare, e siete restato per la via, imbrogliato con mille difficoltà, e ciò tante volte che stento a ricordarmene; e, nondimeno, sarà buono ricordarsene adesso, affinchè la risposta che debbo farvi non perda nulla della sua forza. Ecco, dunque, i capi principali di quel Metodo, pei quali esso si taglia da sè stesso i nervi, e si toglie ogni speranza di poter mai giungere alla conoscenza della verità.

1.° Voi non sapete se dormite o se vegliate, e pertanto non dovete far caso di tutti i vostri pensieri e ragionamenti (se pure ne formate qualcuno, o se, piuttosto, non sognate di formarne), più di quanto un uomo che dorme faccia caso dei suoi sogni. Donde viene che non v'ha nulla che non sia dubbio e incerto. Io non ve ne porterò degli esempii; pen-

sateci voi stesso, e percorrete tutti i magazzeni della vostra memoria, e vedete se vi troverete nulla che non sia infettato di quella macchia; voi mi farete il favore di mostrarmene qualcuna.

2.° Prima che io sappia che v'ha un Dio che tiene incatenato quel cattivo genio, ho ragione di dubitare di tutto, e di diffidare della verità di ogni sorta di proposizioni; o, almeno, secondo il Metodo ordinario di filosofare e di ragionare, bisogna, innanzi tutto, definire se possono esservi proposizioni esenti di dubbio, e quali sono queste Proposizioni; e, dopo di questo, si debbono avvertire quelli che cominciano di ben ritenerle; dal che segue, come prima, che tutte le cose sono incerte, e, quindi, inutili per la ricerca della verità.

3.° Tutto ciò che può ricevere il menomo dubbio deve, per mezzo di una determinazione affatto opposta, essere ritenuto come falso; ed il contrario tenuto per vero, e di esso bisogna servirsi come di un principio. Di là segue che tutte le vie per la verità sono ostruite; poichè che potreste sperare da questo principio: « Io non ho testa, non vi sono corpi, non spiriti », e da cento altri simili? E non mi dite che questa rinuncia non è per sempre, ma per un po' solamente, come un tempo di vacanze, cioè per quindici giorni o per un mese, affinchè ognuno vi si applichi più fortemente; poichè ammetto che ciò sia solamente per qualche tempo: resta pur sempre vero che è durante il tempo in cui vi consacrate alla ricerca della verità, durante il quale voi usate ed abusate delle cose che avevate rigettato, proprio come se la verità ne dipendesse, o fosse poggiata su di esse come sul suo vero fondamento. Ma — mi direte voi — io mi servo di questa rinuncia come d'una macchina che erigo per un tempo, per costruire la base della colonna della scienza ed elevarne l'edificio, come fanno ordinariamente gli Architetti, che sogliono edificare delle macchine, che non servono loro che per qualche tempo, allo scopo di elevare le loro colonne e porle al loro posto; e dopo averne ricavato l'utile che ne vogliono, le disfanno e

non se ne servono più; perchè non vorreste che facessi com'essi? Fatelo, alla buon'ora; ma badate che la vostra colonna, il suo piedistallo e tutto il vostro edificio non siano talmente poggiati e sostenuti su questa macchina, che non caschino a terra, quando vorrete ritirarla. Ed è questo ciò che trovo principalmente a ridire in questo Metodo: esso pone o stabilisce cattive fondamenta, e vi si appoggia in tal maniera, che, distrutte o ritirate queste fondamenta, esso stesso si distrugge o non appare più.

Risposta IV. Questo Metodo pecca per eccesso, cioè fa più di quanto non dimandino da esso le leggi della prudenza, e più di quanto mai nessuno ha desiderato. Io confesso, in verità, che ci sono degli uomini, i quali vogliono che si dimostri loro l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'Anima, ma non c'è stato ancora nessuno finora, che non sia stato soddisfatto di conoscere che vi è un Dio che governa tutte le cose, e che l'Anima dell'uomo è spirituale ed immortale, con la stessa certezza con la quale sa che due e tre fan cinque, o che gli uomini hanno dei corpi; sì che è affatto inutile e superfluo ricercare in ciò una certezza maggiore. Di più, come nelle cose che riguardano l'uso della vita vi sono certi limiti di certezza, che ci bastano per condurci con prudenza e sicurezza nelle nostre azioni, egualmente per le cose speculative ci sono anche dei limiti, ai quali, quando si è pervenuto, si è in sicurtà; sì che, senza far caso di quanto si vorrebbe ancora tentare o ricercare, si può con prudenza e sicurezza tenersi dove si è, per paura di andare troppo lontano e di far troppo. Ma — mi direte voi — non è piccola lode di andar più lontano degli altri, e di traversare un guado, che non è stato mai tentato da nessuno. Lo confesso, la lode è grande, ma purchè si possa passarlo senza mettersi al rischio di naufragare. Ecco perchè,

per V Risposta, dico che questo Metodo pecca per difetto: cioè che, volendo abbracciare più cose di quanto può, non mantiene nulla. Io non voglio che voi per testimone e per giudice. Che avete fatto sino ad ora con tutto quel magnifico apparato? Che vi ha fruttato quella sì solenne

rinuncia, e anzi sì generale e sì generosa, che non avete neppure risparmiato voi stesso, non avendo riserbato per voi che questa comune nozione: Io penso, io sono, io sono una cosa che pensa; sì comune, dico, e sì familiare al più umile degli uomini, che non si è mai trovato nessuno, da che esiste il mondo, che ne abbia, sia pure menomamente, dubitato, e che abbia seriamente domandato che gli si provasse che egli esiste, che pensa, che è una cosa che pensa? Sì che non dovete mica aspettarvi di ricevere dei gran ringraziamenti da nessuno, a meno che forse qualcuno, trasportato, come me, da una singolare affezione per voi, vi ringrazi della buona volontà che avete per tutto il genere umano, e lodi i vostri generosi e straordinarii disegni.

Risposta VI. Questo Metodo pecca e cade nell'errore che esso riprende negli altri; poichè si stupisce che tutti gli uomini, senza eccezione, credano e dicano con tanta confidenza: ho un corpo, una testa, degli occhi, ecc.; e non si stupisce di sè stesso, quando dice con una simile confidenza: Io non ho corpo, nè testa, nè occhi, ecc.

Risposta VII. Questo Metodo pecca e commette un errore che gli è particolare; poichè quello che il resto degli uomini tiene in qualche modo per certo, ed anche per sufficientemente certo, per esempio: Io ho una testa, vi sono dei Corpi, degli Spiriti, ecc., questo Metodo, per un disegno che gli è proprio, lo revoca in dubbio, e tien per certo il suo opposto, cioè: Io non ho testa, non vi son corpi, non spiriti; e lo tiene, anzi, per così certo, da pretendere che ciò possa servire di fondamento ad una Metafisica esattissima e compiutissima, e vi si appoggia esso stesso in tal modo che, se gli togliete quest'appoggio, batterà col naso per terra.

Risposta VIII. Questo Metodo pecca per imprudenza; poichè non bada che una spada a due tagli è da temere dovunque, e, credendo di evitarne uno, si vede ferito dall'altro: per esempio, esso non sa se nel mondo esista veramente un Corpo; e poichè ne dubita, lo rigetta, e ammette il suo opposto: Non vi son Corpi al mondo; e prendendo

quest'opposto, che è per lo meno tanto dubbio quanto il suo contrario, per una cosa certissima, ed appoggiandovisi sopra senza niuna considerazione, pecca e s'offende.

Risposta IX. Questo Metodo pecca con cognizione, poichè, sapendolo e volendolo, e dopo di esserne avvertito, si accieca da sè stesso, e facendo una volontaria rinuncia a tutte le cose che sono necessarie per iscoprire la verità, si lascia ingannare esso stesso dalla sua Analisi, non solamente provando quello che esso pretende, ma anche quello che maggiormente teme.

Risposta X. Questo Metodo pecca per commissione, quando, contro ciò che aveva espressamente e solennemente proibito, ritorna alle sue antiche opinioni, e, contro le leggi della sua rinuncia, riprende quello che aveva rigettato. Credo che ve ne ricordiate abbastanza.

Risposta XI. Questo Metodo pecca per omissione; poichè, dopo avere stabilito come uno dei suoi principali fondamenti « che bisogna con ogni cura badare di nulla ammettere come vero che non possiamo provare esser tale », se ne dimentica spesso, ammettendo inconsideratamente per vero e per certissimo, senza provarlo, tutto questo: « I sensi c'ingannano talvolta, tutti noi sogniamo, ci sono dei pazzi », e cento altre cose di questo genere.

Risposta XII. Questo Metodo pecca perchè non ha nulla di buono o nulla di nuovo, ed ha molto di superfluo.

Poichè, 1. se per questa rinuncia di tutto quello che è dubbio s'intende solamente un'astrazione, che si chiama Metafisica, la quale fa sì che non si considerino le cose dubbie se non come dubbie, e che perciò ci obbliga di distoglierne il nostro Spirito, quando vogliamo cercare qualcosa di certo, senza attaccarvici più che alle cose che sono interamente false; se è questo, dico, esso dice qualcosa di buono, ma non dice nulla di nuovo, e quest'astrazione non avrà nulla di speciale, e che non sia comune a tutti i Filosofi, senza eccettuarne nemmeno uno.

2. Se con questa rinuncia esso vuole che si rigettino le cose dubbie, in tal modo da supporle e ritenerle false, e che,

a questa stregua, esso se ne serve come di cose false, o dei loro opposti come di cose vere, dirà, sì, qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono; e questa rinuncia sarà, a dir vero, nuova, ma non già legittima.

3. Se esso dice che con la forza ed il peso delle sue ragioni prova con certezza ed evidenza che: « Io sono una cosa pensante, e, in quanto tale, non sono nè uno Spirito, nè un'Anima, nè un Corpo, ma una cosa talmente separata da tutto ciò, che posso essere concepita senza concepire nulla di essi; precisamente come si concepisce l'animale, o una cosa che sente, senza concepire ancora quella che nitrisce, o che ruggisce, ecc. », dirà qualcosa di buono, ma non dirà nulla di nuovo, poichè le Cattedre dei Filosofi non cantano null'altro, e questo è insegnato da tutti quelli che credono che le bestie pensano, o anche (posto che il pensiero abbraccia anche il sentimento, sì che una cosa che sente, che vede, o che ode, pensa) da tutti quelli che credono che le bestie sentono, cioè, in una parola sola, da tutti gli uomini.

4. Se si dice che è stato provato, con ragioni buone e maturamente considerate, che colui che pensa veramente esiste, e che è una cosa o una sostanza pensante, e che, mentre che esiste, non perciò segue che ci siano veramente al mondo Spiriti, Corpi ed Anime, si dirà qualcosa di nuovo, ma non si dirà nulla di buono, nè più nè meno che se si dicesse che un animale esiste, e che, pertanto, non esistono nè Leoni, nè Volpi, nè altri animali.

5. Se colui che si serve di questo Metodo dice che pensa, cioè che intende, vuole, immagina e sente; e che pensa in modo tale che, per mezzo di un'azione riflessa, riguarda e considera il suo pensiero, il che fa sì ch'egli pensi, ovvero che sappia e consideri ch'egli pensa (il che propriamente si chiama percepire, o avere una conoscenza interiore), e se dice che questo è la caratteristica di una facoltà o di una cosa che è al disopra della materia, che è spirituale, e quindi ch'egli è uno Spirito, egli dirà ciò che non ha detto ancora, ciò che doveva dire, ciò che mi aspettavo che di-

cesse, e ciò che gli ho voluto anche spesso suggerire, quando l'ho visto arrabattarsi invano per dirci quello che egli era; dirà, dico, qualcosa di buono, ma non dirà nulla di nuovo, non essendovi nessuno che non l'abbia altra volta imparato dai suoi Precettori, e questi dai loro Maestri, fino ad Adamo.

Certamente, se dice questo, quante cose superflue vi saranno in questo Metodo! quante esorbitanze! qual battologia! quanti artificii buoni solo per pompa o per ingannarci! A che pro obbiettarci gl'inganni dei sensi, le illusioni dei dormienti, e le stravaganze dei matti? Qual'è lo scopo di questa rinuncia, così rigorosa ch'essa non ci lascia come residuo che il nulla? Perchè delle peregrinazioni sì lunghe, e che durano tanto tempo, in paesi stranieri, cui i sensi non si avvicinano, fra ombre e spettri? A che serve tutto ciò per la convinzione e la prova dell'esistenza di Dio? Come se essa non potesse provarsi senza rovesciar tutto! Ma a che pro questa mescolanza e questo cambiamento di tante opinioni? Perchè ora rigettar le antiche per adottarne delle nuove, ed ora rigettare queste nuove per riprendere le antiche? Sarebbe forse perchè, come un tempo ogni Dio aveva le sue cerimonie particolari, così pure a questi nuovi Misteri occorrono anche nuove cerimonie? Ma perchè, senza divertirsi in tanti imbrogli, non ha piuttosto esposto la verità chiaramente, nettamente e brevemente così: Io penso; io conosco il mio pensiero; dunque sono uno Spirito?

6. Infine, se dice che intendere, volere, immaginare, sentire, cioè pensare, sono proprietà dello spirito in modo tale che nessun animale, fuori che l'uomo, pensa, immagina, sente, vede, ecc., egli dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono; e, per di più, lo dirà senza prova e senza approvazione, a meno che forse non ci serbi e ci nasconda qualcosa (ch'è il solo rifugio che gli resti) per mostrarcela con stupore ed ammirazione a suo tempo. Ma è già tanto tempo che si attende ciò da lui, che non v'è più ragione alcuna di sperarlo.

Risposta ultima. — Voi temete qui, senza dubbio (ed io

ve lo perdono), pel vostro Metodo, che voi vagheggiate e careggiate ed abbracciate come vostro proprio prodotto; avete paura che, avendolo reso colpevole di tanti peccati e vedendolo adesso che fa acqua da ogni parte, io non lo condanni al mondezzaio. Non temete, tuttavia, per nulla: io vi sono amico più di quanto credete. Io vincerò la vostra aspettativa, o almeno l'ingannerò; tacerò ed avrò pazienza. So chi siete, e conosco la forza e la vivacità del vostro ingegno. Quando avrete preso tempo sufficiente per meditare, e principalmente quando avrete consultato in segreto la vostra Analisi, che non v'abbandona mai, scuoterete tutta la polvere del vostro Metodo, ne laverete tutte le macchie, e ci farete vedere allora un Metodo affatto pulito e netto ed esente da ogni difetto. Nel frattempo, contentatevi di questo, e continuate a prestarmi la vostra attenzione, nel mentre che continuerò a soddisfare alle vostre domande. Io ho compreso molte cose in poche parole, per non essere lungo; e non ne ho toccato la maggior parte che leggermente, come son quelle che riguardano lo spirito, e quelle che concernono la concezione chiara e distinta, la vera e la falsa, ed altre simili; ma voi saprete ben raccogliere quello che avremo fatto espressamente cadere. Ecco perchè vengo alla vostra terza questione.

Terza Questione.

Se si possa inventare un nuovo Metodo.

Voi chiedete in terzo luogo....

OSSERVAZIONI DELL'AUTORE

SULLE SETTIME OBBIEZIONI.

Ecco tutto quello che il R. P. m'ha inviato; ed essendo stato supplicato di mandare il resto, ha risposto che non aveva allora il tempo di farne di più. Ma, per mio conto, avrei creduto di commettere un delitto, omettendo qui la menoma sillaba del suo Scritto.

A. « Le domande che voi mi fate, ecc. ». Avendo ricevuto questa Dissertazione dalle mani del suo Autore, dopo l'insistente preghiera da me fattagli di dare al Pubblico, o, almeno, d'inviarmi le Obbiezioni da lui fatte contro le Meditazioni da me scritte sulla Filosofia prima, per unirle a quelle da me ricevute da altre parti sullo stesso soggetto, non ho potuto trattenermi dal metterla qui, e nemmeno dubitare che io non sia colui cui egli si rivolge, benchè non mi ricordi punto di avergli mai domandato la sua opinione riguardo al metodo, di cui mi servo per cercare la verità. Poichè, al contrario, avendo visto da un anno e mezzo la critica da lui scritta contro di me, nella quale vedevo che s'allontanava dalla verità, attribuendomi più cose da me mai nè scritte, nè pensate, non dissimulo punto che, fin d'allora, giudicai che tutto quello che potesse venir da lui solo non varrebbe la pena di perdervi molto tempo a rispondervi. Ma poichè egli appartiene ad una Società celeberrima per la sua pietà e per la sua dottrina, e tutti i membri della quale sono ordinariamente sì ben uniti, che raramente accade che si faccia qualcosa da qualcuno di essi,

che non sia approvato da tutti gli altri, confesso di avere non solamente pregato, ma anche di avere insistito con la maggiore insistenza presso alcuni di essi, di volersi prender la pena di esaminare i miei Scritti, e, se vi trovassero qualcosa di contrario alla verità, di avere la bontà d'avvertirmene. A questo ho anche aggiunto alcune ragioni, che mi facevano sperare che essi non mi rifiuterebbero questa grazia; e, in questa speranza, mi sono permesso di scrivere ad uno di essi « che, oramai, farei gran conto di tutto quanto venisse tanto da parte di questo Autore, quanto da qualche altro della Compagnia, e che non dubiterei punto che quello che mi fosse così inviato da parte loro non fosse la censura, l'esame e la correzione, non di quello solo, di cui lo Scritto potesse portare il nome, ma di molti fra i più dotti e saggi della Società; e, per conseguenza, ch'esso non conterrebbe Cavillazioni, Sofismi, Invettive, nè alcun discorso inutile, ma solamente buone e solide ragioni, e che non vi si sarebbe omesso nessuno degli argomenti, che con ragione possono allegarsi contro di me: sì che avrei motivo di sperare di poter essere affatto liberato da tutti i miei errori per mezzo di questo solo Scritto; e che, se per avventura ci fosse qualcosa nelle mie opere che sfuggisse alla censura, crederei ch'esso non potesse essere confutato da nessuno, e quindi che sarebbe certissimo e verissimo » (1). Ecco perchè penserei adesso lo stesso di questa Dissertazione, e crederei che essa fosse stata scritta col parere di tutta la Società, se fossi sicuro che non contenesse nè Cavilli, nè Sofismi, nè alcun discorso inutile; ma, se è vero che questo Scritto ne è pieno, crederei di commettere un delitto sospettando che un sì gran numero di pii Personaggi vi abbian messo la mano. E poichè in questo non voglio fidarmi del mio giudizio, dirò francamente e sinceramente quello che me ne sembra, non perchè il Lettore presti fede alle mie parole, ma solo per dargli occasione d'esaminare più da vicino la verità.

---

(1) Lettera latina da Leida del 30 agosto 1640, indirizzata a Mersenne, ma, in realtà, diretta al gesuita Padre Giuliano Hayneuve, Rettore del collegio di Clermont. Cfr. pp. 192-3 *n.* (*N. d. T.*).

B. « Io tacerò, tuttavia, ecc. ». Qui il nostro Autore promette di non impugnare le opinioni di nessuno, ma solamente di rispondere alle domande da me fattegli, benchè non mi ricordi punto di avergliene mai fatta nessuna, e anzi non l'abbia mai nè visto, nè intrattenuto di cosa alcuna; ma, tuttavia, le domande che egli finge ch'io gli proponga essendo composte, per la maggior parte, delle parole che si trovano nelle mie Meditazioni, sarebbe un acciecarsi con le proprie mani non vedere che sono soltanto queste che egli intende combattere con questo Scritto. Tuttavia, può essere che le ragioni che l'obbligano a fingere il contrario siano oneste e pie; ma, per me, non posso sospettarne altre, se non che egli ha creduto che, con tal mezzo, gli sarebbe più facile d'impormi tutto quello che meglio gli piacesse, non potendo esser convinto del contrario dai miei Scritti, avendo fin dal principio dichiarato ch'egli non se la pigliava con nessuno; come anche per non dare occasione a quelli che leggeranno il suo Scritto d'esaminare le mie Meditazioni, ciò ch'ei farebbe forse, se soltanto ne avesse parlato; ed egli preferisce farmi passare per maldestro ed ignorante, per distoglierli dal legger mai cosa alcuna che possa venir da me. E così, dopo aver fatto una maschera con alcuni pezzi delle mie Meditazioni mal cuciti assieme, egli cerca non di nascondere, ma di sfigurare il mio viso. Ecco perchè io levo qui la maschera e mi mostro allo scoperto, sia perchè non sono abituato a rappresentar simili Parti, sia perchè mi sembra che non mi starebbe bene qui di usarne, avendo a trattare con una Persona Religiosa d'un soggetto così serio ed importante.

Io avrei vergogna di sembrar troppo pedante, se impiegassi molte parole a far delle chiose su tutte le cose che non riconosco punto per mie, sebbene siano qui tutte concepite quasi nei miei stessi termini. Ecco perchè prego solamente il Lettore di ricordarsi di quello che ho scritto nella mia prima Meditazione e al principio della seconda e della terza, ed anche di quello che ho detto nel loro compendio;

poichè riconosceranno che la maggior parte delle cose che son qui riferite ne sono state, a dir vero, tratte, ma che sono qui proposte in un tale disordine, e talmente corrotte e male interpretate, che, sebbene nei luoghi ove son poste non contengano nulla che non sia ragionevolissimo, qui, nondimeno, appaiono per la maggior parte affatto assurde.

C. « Per buone e solide ragioni ». Io ho detto, sulla fine della prima Meditazione, che ragioni « fortissime e maturamente considerate » ci potevano obbligare a dubitare di tutte le cose da noi non ancora mai abbastanza chiaramente concepite, poichè in quel luogo trattavo solamente di quel dubbio generale ed universale, che io stesso ho spesso chiamato iperbolico e Metafisico, e del quale ho detto che non si doveva servirsi per le cose che riguardano la condotta della vita; e quindi che, a suo riguardo, tutto quanto poteva far nascere il menomo sospetto d'incertezza doveva esser preso per una validissima ragion di dubitare. Ma qui quest'uomo cortese e sincero porta, per esempio delle cose di cui ho detto che si poteva dubitare per buone e solide ragioni, se vi sia una Terra, se io abbia un corpo, e cose simili, affinchè i Lettori che non avranno niuna conoscenza di questo dubbio Metafisico, riportandolo all'uso ed alla condotta della vita, mi tengano per un uomo che ha perduto la testa.

D. « Nulla — dite voi — nulla affatto, ecc. ». Io ho spiegato abbastanza, in più luoghi, in che senso ciò si deve intendere. Cioè che, mentre noi siamo attenti a qualche verità, che concepiamo con tutta chiarezza, non ne possiamo allora in nessun modo dubitare; ma, quando non vi siamo così attenti, e non pensiamo punto alle ragioni che la provano, come accade spesso allora, benchè ci ricordiamo di averne così chiaramente concepito parecchie, non ve n'è, nondimeno, nessuna, della quale non possiamo dubitare a ragione, se ignoriamo che tutte le cose che concepiamo con tutta chiarezza e distinzione son tutte vere. Ma qui quest'uomo coscienzioso interpreta questa parola nulla in modo tale che, dall'aver io detto una volta nella mia prima Meditazione,

ove supponevo di non concepire nulla chiaramente e distintamente, che non c'era nulla di cui non mi fosse lecito dubitare, conclude che non posso neppur conoscere nulla di certo in quelle seguenti; come se le ragioni, che abbiamo talvolta di dubitare d'una cosa, non fossero nè valevoli, nè legittime, se non provassero anche che ne dobbiamo sempre dubitare.

E. « Credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita ». Quando ho detto che si doveva per qualche tempo tenere le cose dubbie per false, o rigettarle come tali, ho fatto sì chiaramente conoscere che intendevo solamente che, per ricercare con precisione le verità affatto certe, non si doveva delle cose dubbie fare un conto maggiore che di quelle che fossero assolutamente false, che mi sembra che ogni uomo di buon senso non potesse interpretare le mie parole in altro modo, e che non potesse trovarsi nessuno che potesse fingere che io abbia voluto credere l'opposto di quello che è dubbio, e, principalmente, come è detto un poco dopo, « crederlo in guisa tale da convincermi che non può essere diversamente, e così che è certissimo », salvo che non avesse vergogna alcuna di passare per un Cavillatore o per una persona che dice le cose diversamente di come sono; e benchè il nostro Autore non asserisca quest'ultima cosa, ma la proponga come dubbia, mi stupisco, tuttavia, che una persona come lui sia sembrata imitare in questo quegl'infami Detrattori, che si comportano spesso nello stesso suo modo riguardo alle cose che essi vogliono che si credano degli altri, aggiungendo anche che, per conto proprio, essi non lo credono, allo scopo di poter fare della maldicenza più impunemente.

F. « Ma è ben diverso il caso delle cose che sono assolutamente certe; poichè esse son tali, che anche a quelli che dormono o che son pazzi non possono sembrar dubbie ». Io non so in forza di quale Analisi quest'uomo sottile abbia potuto dedurre questo dai miei scritti; poichè non mi ricordo punto di aver detto mai nulla di simile, e neppure di averlo sognato dormendo. È ben vero che egli avrebbe

potuto concluderne che tutto quello che è chiaramente e distintamente concepito da qualcuno è vero, sebbene, tuttavia, colui possa dubitare se dorme o veglia, o magari anche, se si vuole ancora, che dorma o che non sia in sè; poichè nulla può essere chiaramente e distintamente concepito da chicchessia, senza esser quale lo concepisce, cioè senza esser vero. Ma poichè non appartiene che alle persone sagge di distinguere tra ciò che è chiaramente concepito e ciò che sembra e pare soltanto di esserlo, non mi stupisco che questo buonuomo prenda qui l'una cosa per l'altra.

G. « E questo è propriamente quello che si chiama dubitare, andare e ritornare sui proprii passi, ecc. ». Io ho detto che non si doveva fare delle cose dubbie maggior conto che di quelle che fossero affatto false, allo scopo di staccarne del tutto il nostro pensiero, e non già allo scopo di affermare ora una cosa ed ora il suo contrario. Ma il nostro Autore non ha fatto sfuggire nessuna occasione di sofisticare; e, nondimeno, è cosa degna di nota che, in quel punto stesso in cui dice di voler fare una ricapitolazione della mia dottrina, non m'attribuisce nulla delle cose che aveva biasimato, o che biasima in seguito, e di cui si prende beffe. Il che dico, affinchè ognuno sappia che soltanto per gioco, e non già sul serio, egli me le aveva attribuite.

[Risposte] [1] Egli approva qui in queste due prime Risposte tutto quanto ho pensato riguardo alla Questione proposta, o tutto quello che può dedursi dai miei Scritti, ma aggiunge che « ciò è comunissimo, e familiare anche ai più piccoli apprendisti ».

E nelle due ultime, biasima quello ch'egli vuole si creda sia stato da me pensato a tal proposito, benchè sia sì poco credibile da non poter venire in mente a niuna persona di buon senso. Ma egli lo fa, senza dubbio, affinchè quelli che non han punto letto le mie Meditazioni, o che non le han letto mai con sufficiente attenzione per ben sa-

(1) *Aggiunta del Traduttore.*

pere quel che contengono, rimettendosi a quanto egli ne dice, credano ch'io sostenga delle opinioni ridicole e poco credibili, e quelli che non potranno avere una sì cattiva opinione di me si persuadano almeno che non ho messo nulla nei miei Scritti che non sia comunissimo e familiare a tutti. Ma io non mi preoccupo eccessivamente di questo; e posso dire che non ho mai avuto intenzione di ricavare lode alcuna dalla novità delle mie opinioni, poichè, al contrario, le credo vecchissime, essendo verissime, e tutto il mio principale studio non va che a ricercare certe verità semplicissime, che, essendo nate con noi, non sono prima viste, che subito si pensa di non averle mai ignorate; ma non è difficile riconoscere che questo Autore non impugna i miei Scritti, se non perchè crede che contengano qualcosa di buono e che non è comune; poichè è impossibile che, se egli li avessi creduti sì poco credibili come finge, non li avrebbe giudicati degni di disprezzo e del silenzio, anzichè d'una confutazione sì ampia e sì elaborata.

H. « Dunque, secondo la nostra regola, asserirò e dirò il contrario ». Sarei ben lieto di sapere in quali tavole egli ha mai trovato scritta questa Legge; è ben vero che egli già di sopra l'ha inculcata abbastanza, ma è pur vero che io ho già abbastanza negato che essa provenisse da me, cioè nelle mie Note su queste parole: « Credere, dire ed asserire l'opposto della cosa di cui si dubita ». Ed io non credo che egli vorrebbe sostenere che essa viene da me, se lo s'interrogasse su questo punto, poichè un po' prima m'ha fatto dire, parlando delle cose che sono dubbie, queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro; ma riterrete l'uno e l'altro per falso ». E un po' dopo, nel riassunto che fa della mia dottrina, egli dice che « bisogna negare la propria approvazione a una cosa dubbia, come se fosse manifestamente falsa, o anche fingere che se ne ha la stessa opinione che d'una cosa falsa ed immaginaria », il che è tutt'altra cosa che « asserire e credere l'opposto », sì che quest'opposto sia tenuto per vero, com'egli suppone qui. Ma io, quando

ho detto nella mia prima Meditazione che volevo per qualche tempo cercare di convincermi dell'opposto delle cose da me per lo innanzi leggermente credute, ho aggiunto subito che non lo facevo se non perchè, tenendo, per così dire, la bilancia eguale tra i miei pregiudizii, non inclinassi punto più da un lato che dall'altro; ma non per prendere l'uno o l'altro per vero, e stabilirlo come il fondamento di una scienza certissima, com'egli dice altrove. Ecco perchè vorrei ben sapere a quale scopo egli ha addotto questa regola: se per attribuirmela, gli domando ov'è la sua onestà; poichè è manifesto, da quanto è stato detto per lo innanzi, ch'egli sa benissimo che essa non viene punto da me, poichè non è possibile che una persona creda che bisogna ritenere come falsi i due contrarii, come egli ha detto che io credevo, e che, in pari tempo, asserisca e dica che bisogna tener per vero l'opposto di uno dei due, come è detto da questa regola. Ma se è solamente per capriccio che l'ha addotta, per avere qualcosa da biasimare, ammiro la sottigliezza del suo spirito di non aver potuto inventar nulla di più verosimile o di più sottile; ammiro la sua pazienza d'aver impiegato tante parole a confutare un'opinione così assurda, che non può neppure sembrar probabile a un ragazzo di sette anni; poichè è a notare che finora egli non ha biasimato null'altro che questa sciocca Legge; infine, ammiro la forza della sua immaginazione di aver potuto, nonostante che egli combattesse soltanto contro questa vana chimera da lui stesso fabbricata, comportarsi assolutamente nello stesso modo, e servirsi sempre degli stessi termini, che se mi avesse veramente avuto per avversario, e mi avesse visto resistergli in persona.

I. « Poichè tutte le cose da me fin qui sapute sono dubbie ». Egli ha messo qui « da me sapute » per « da me credute di sapere », poichè vi ha della contrarietà in questi termini: « da me sapute » e « sono dubbie », alla quale, senza dubbio, non ha fatto attenzione: ma non bisogna per questo imputarglielo a malizia, poichè altrimenti non l'avrebbe

sfiorata tanto leggermente come ha fatto; ma, al contrario, fingendo ch'essa fosse venuta da me, avrebbe impiegato assai parole a insistervi contro.

K. « Io dico: nè spiriti, nè corpi ». Egli dice questo per aver modo in appresso di sofisticar lungamente sul fatto che al principio, supponendo che la natura dello spirito non mi fosse ancora sufficientemente nota, io l'ho messa nel numero delle cose dubbie; e che, dopo di ciò, riconoscendo che, tuttavia, una cosa che pensa non poteva non esistere, e chiamando col nome di Spirito questa cosa pensante, ho detto che uno spirito esisteva: come se avessi dimenticato di averlo negato prima, quando prendevo lo Spirito per una cosa che m'era sconosciuta; e come se avessi creduto che le cose che negavo in un tempo, poichè mi sembravano incerte, dovessero sempre così essere negate, e che fosse impossibile che divenissero in seguito evidenti e certe. E bisogna notare che, dovunque, egli considera il dubbio e la certezza, non come relazioni della nostra conoscenza agli oggetti, ma come proprietà degli oggetti stessi, che vi restano sempre inerenti; sì che le cose che abbiamo una volta riconosciuto come dubbie non possono mai esser rese certe. Il che devesi piuttosto attribuire ad ingenuità che a malizia.

L. « Che, tutte? ». Egli sofistica qui su questa parola tutte, come prima sulla parola niente, ma inutilmente e invano.

M. « Voi confessate, essendovi forzato ». Egli ha fatto lo stesso su questo termine forzato, ma tanto inutilmente quanto sui precedenti; poichè è certo che sono abbastanza forti per obbligarci a dubitare quelle ragioni che sono esse stesse dubbie ed incerte, e che per questo non debbono punto esser ritenute, ma respinte, come è stato osservato di sopra; esse sono, dico, forti abbastanza, fino a che non ne abbiamo punto altre che, cacciando il dubbio, apportino, in pari tempo, la certezza; e poichè non ne trovavo nessuna di queste nella prima Meditazione, benchè riguardassi da tutti i lati e meditassi incessantemente, ho detto perciò che le ragioni che ho avuto di dubitare erano forti e ma-

turamente considerate. Ma questo passa la portata del nostro Autore, poichè egli aggiunge: « Quando avete promesso buone e forti ragioni, io mi sono anche aspettato che sarebbero certe, come le richiede la vostra regola »: come se questa regola, che egli s'immagina, potesse essere applicata alle cose da me dette nella prima Meditazione. E un poco dopo egli dice: « V'è stato un tempo, nel quale abbiate potuto dire: Certamente e indubitabilmente i miei sensi m'ingannano attualmente; io lo so benissimo — ». Al qual proposito egli cade in una contraddizione simile alla precedente, non accorgendosi che tenere una cosa per indubitabile, e in pari tempo dubitare della stessa cosa, sono due cose che si contraddicono. Ma è un buon diavolo.

N. « Perchè dite con tanta sicurezza che talvolta sogniamo? ». Egli cade ancora ingenuamente nello stesso errore; poichè non ho affermato assolutamente nulla nella prima Meditazione, che è tutta riempita di dubbii, e dalla quale soltanto egli può aver tratto queste parole. E per la stessa ragione egli avrebbe potuto anche trovar queste: « Noi non sogniamo mai », ovvero: « Talvolta noi sogniamo ». E quando egli aggiunge un poco dopo: « poichè non veggo bene in che modo voi dal fatto che: — Io non so se veglio o dormo — possiate inferire: — dunque, dormo qualche volta — », egli mi attribuisce qui un ragionamento affatto degno di lui; ma è un buon diavolo.

O. « Che ne sapete voi se questo astuto genio non vi proponga tutte le cose come dubbie ed incerte, nonostante che siano certe e sicure? ». Appar manifesto da questo, come ho già osservato, che egli considera il dubbio e la certezza come negli oggetti, e non come nel nostro pensiero. Poichè, altrimenti, in che modo potrebbe immaginare che quel genio proponesse come dubbia qualcosa che dubbia non fosse, ma certa, poichè, pel fatto solo ch'egli me la proponesse come dubbia, essa sarebbe dubbia? Ma forse questo genio gli ha impedito di riconoscere la contraddizione che v'è nelle sue parole. E bisogna compatirlo che esso turbi così tanto spesso il suo pensiero.

P. « Senza dubbio, è una cosa d'un'importanza davvero eccezionale questa rinuncia generale a tutte le nostre conoscenze passate ». Io l'ho avvertito abbastanza alla fine della mia risposta alle quarte Obbiezioni e nella Prefazione di queste Meditazioni, che perciò non ho proposto in lettura che agli Spiriti più solidi. Io ho anche avvertito la stessa cosa assai esplicitamente nel mio discorso sul Metodo, dove, avendo descritto due diversi generi di spiriti, cui non si conviene questa generale rinuncia, se, per avventura, il nostro Autore si trova compreso sotto l'uno o sotto l'altro genere, non per questo deve imputarmi i suoi errori.

Q. « Cosa dite voi? « io so » ? ». Quando ho detto che sapevo che non poteva esserci pericolo in questa generale rinuncia, ho aggiunto: « poichè allora io non consideravo le cose per agire, ma soltanto per conoscerle », il che fa sì manifestamente vedere che non ho parlato in quel luogo se non d'una maniera morale di sapere, che basta per la condotta della vita, e che ho spesso detto essere differentissima dalla maniera Metafisica di cui qui si tratta, che sembra non vi sia che il nostro Autore soltanto che abbia potuto ignorarlo.

R. « E si vuole che io ritenga questo, che è pieno di dubbii e di difficoltà: Io non saprei accordar troppo alla mia diffidenza ». V'è ancora qui, di bel nuovo, contraddizione nelle parole, poichè tutti sanno che colui che diffida, nel mentre diffida, e quindi non afferma, nè nega nulla, non può essere indotto in errore da nessun genio, per furbo che sia, il che non può dirsi di colui che unisce assieme due e tre, come lo prova l'esempio, da lui stesso addotto di sopra, di colui che contava quattro volte un'ora.

S. « Non è senza gran timore di sembrar troppo diffidente che rigetto queste massime antiche ». Benchè egli impieghi qui molte parole per cercar di persuadere che non bisogna diffidar troppo, è, nondimeno, cosa degna di nota che non porta la menoma ragione per provarlo, se non soltanto questa, che egli teme o diffida che non si debba diffidar tanto: nel che v'è ancora contraddizione; poichè, dal fatto

solo che teme e che non sa con certezza che non deve punto diffidare, di là segue che deve diffidare.

T. « Rigettate voi senza scrupolo, come una cosa falsa, quest'antica Proposizione: « Io ho in me l'idea chiara e distinta di Dio »; o quest'altra: « Tutto quello che concepisco con tutta chiarezza e distinzione è vero »? ». Egli chiama antiche queste cose, poichè teme che non sieno tenute come nuove, e che io abbia il vanto di averle notate pel primo; ma me ne curo assai poco. Sembra anche ch'egli voglia insinuare qualche scrupolo riguardo all'idea che noi abbiamo di Dio; ma solo di sfuggita, per paura, forse, che quelli che sanno con quanta cura io abbia eccettuato da questa rinuncia tutte le cose che riguardano la pietà, e, in generale, i costumi, non lo prendessero per un calunniatore.

Finalmente, egli non vede che la rinuncia non riguarda se non colui che non concepisce ancora chiaramente e distintamente qualcosa: come, per esempio, gli Scettici, cui questa rinuncia è familiare, in quanto Scettici, non hanno concepito mai nulla chiaramente; poichè, dal momento che avessero concepito chiaramente qualcosa, avrebbero cessato di dubitarne, e d'essere, in questo, Scettici. E poichè è anche difficilissimo che alcuno, prima d'aver fatto questa rinuncia, possa mai concepir nulla con tutta chiarezza, voglio dire con una chiarezza tale, quale è richiesta per una certezza Metafisica, perciò questa rinuncia è utilissima a quelli che, essendo capaci di una conoscenza sì chiara, non l'hanno, pertanto, ancora acquistata: ma non al nostro Autore, come l'evento lo mostra; ed io credo, al contrario, ch'egli debba accuratamente evitarla.

V. « O alfine quest'altra: Le facoltà di pensare, di nutrirsi e di sentire, non appartengono punto al corpo, ma allo spirito ». Egli cita queste parole come di mia provenienza, e, in pari tempo, le spaccia per così certe, da sembrare che nessuno possa in nessun modo revocarle in dubbio. Ma, tuttavia, non v'è nulla di più chiaro nelle mie Meditazioni che io riferisco soltanto al corpo la facoltà di nutrirsi, e non allo spirito, o a quella parte dell'uomo che pensa: in guisa tale

che, per ciò solo, si vede ad evidenza, in primo luogo, che egli non le intende punto, benchè siasi accinto a confutarle; in secondo luogo, che non è vero che, poichè, nella seconda Meditazione, ho parlato secondo l'opinione del volgo, io abbia per questo voluto riferire all'anima la facoltà di nutrirsi; ed infine, che egli tiene come indubbie molte cose, che non bisogna ammettere come tali senza un grande esame. Ma, nondimeno, ha concluso benissimo, verso la fine, che, con tutte queste cose, ha fatto soltanto mostra della mediocrità del suo intelletto.

X. « Io comincio a filosofare in tal modo: Io sono; io penso; io sono nel mentre che penso ». Bisogna qui notare che egli confessa lui stesso che, per ben cominciare a filosofare, o per stabilire la certezza di qualche proposizione, bisogna seguire la via da me tenuta, che è di cominciare dalla conoscenza della propria esistenza. Il che dico, affinchè si sappia che, negli altri luoghi dov'egli ha finto che io cominciassi con una positiva o affermativa rinuncia di tutte le cose che sono dubbie, ha detto il contrario di quanto in effetti pensava. Non aggiungo qui con quanta sottigliezza mi fa cominciare a filosofare, quando mi fa parlare in tal modo: « Io sono; io penso; ecc. »; poichè si può facilmente riconoscere, senza che io ne parli neppure, l'onestà che serba in tutte le cose.

Y. « Perchè fate menzione dello spirito quando dite: « quando la concepisco nel mio spirito? » non avete forse a dirittura bandito il corpo e lo spirito? ». Io ho già per lo innanzi avvertito che egli cercava occasione di sofisticare sulla parola spirito. Ma qui, concepire nel proprio spirito non significa null'altro che pensare; e pertanto egli suppone male che io faccia menzione dello spirito, in quanto considerato come una parte dell'uomo. Di più, sebbene io abbia per lo innanzi rigettato il corpo e lo spirito, con tutto il resto delle mie antiche opinioni, come cose dubbie, o cose che non concepivo ancora chiaramente, questo non impedisce che io non possa riprenderle in appresso, se accade

che le concepisca chiaramente. Ma questo è oltre la portata del nostro Autore, che pensa che il dubbio sia qualcosa inseparabilmente inerente agli oggetti; poichè chiede un poco dopo: « In che modo potrà accadere che le stesse cose, che prima erano dubbie, non siano più adesso dubbie ed incerte? ». Egli vuole, anzi, che io ne abbia fatto una rinuncia solenne; e ammira anche la mia abilità, poichè mi servo di quello che è dubbio per ricercare quello che è certo, ecc.; come se avessi preso per fondamento della mia Filosofia che bisogna sempre tener per false le cose dubbie.

Z. « Volete che consulti quello che un tempo ho creduto di essere? Volete che ripigli quel vecchio detto, ecc. ». Io mi servirò qui d'un esempio molto volgare per fargli qui intendere la condotta del mio procedimento, affinchè d'ora in poi non l'ignori più, o non osi più fingere di non intenderlo.

Se, per avventura, egli avesse un cesto pieno di mele, e temesse che alcune fossero fracide, e volesse toglierle, per paura che non corrompessero il resto, in che modo si regolerebbe per farlo? Non comincerebbe forse, innanzi tutto, a vuotare il suo cesto; e, dopo di ciò, guardando tutte queste mele le une dopo le altre, non isceglierebbe forse quelle sole ch'egli vedesse non esser punto guaste; e lasciando da parte le altre, non le riporrebbe forse nel suo paniere? Proprio così anche quelli che non han mai ben filosofato hanno diverse opinioni nel loro spirito, che han cominciato ad ammassarvi fin dalla loro tenera età; e ritenendo con ragione che la maggior parte non siano vere, cercano di separarle dalle altre, per paura che la loro mescolanza non le renda tutte incerte. E per non ingannarsi punto essi non saprebbero far meglio che di respingerle tutte insieme una buona volta, nè più nè meno che se fossero tutte false ed incerte; poi, esaminandole per ordine le une dopo le altre, riprender solo quelle ch'essi riconosceranno come vere e indubitabili. Ecco perchè non ho fatto male a principio di rigettar tutto; poi, considerando che non conoscevo nulla con più certezza ed evidenza se non che io, che pensavo, ero qualcosa, non ho

neppure avuto torto di stabilir questo come il primo fondamento di tutta la mia conoscenza; ed infine, non ho fatto male neppure di chiedere, dopo di ciò, quello che un tempo avevo creduto di essere: non per credere ancora di me tutte le stesse cose, ma per riprender quelle che conoscessi esser vere, rigettar quelle che trovassi esser false, e rimettere a un tempo venturo l'esame di quelle che mi sembrassero dubbie. Il che fa vedere che il nostro Autore non ha ragione di chiamar questa « un'arte di trar le cose certe dalle incerte », o, come dice appresso, un « Metodo di sognare »; e che tutto ciò che racconta qui e nei due Paragrafi seguenti del gallo di Pitagora e delle opinioni dei Filosofi riguardo alla natura del corpo e dell'anima, sono cose affatto inutili e fuori proposito, poichè, secondo il Metodo che mi ero prescritto, io non ho punto dovuto e non ho punto neppur voluto mischiarmi di riferir nulla di quanto gli altri han mai pensato a tal riguardo, ma solamente quello che ne ho pensato un tempo io stesso, e ciò che sogliono pensarne gli altri, che si fan condurre soltanto dalla luce naturale, sia che fosse vero, sia che fosse falso; poichè non l'ho punto riferito per crederlo, ma soltanto per esaminarlo.

AA. « O sentire come un Cane, o pensare come una Scimmia, o immaginare come un Muletto ». Egli cerca qui di sorprenderci con queste parole; e per fare in modo che si trovi che io ho stabilito male la differenza che corre fra lo spirito e il corpo, nel fatto che quello pensa e che questo non pensa punto, ma è esteso, egli dice che tutto quello che sente, che immagina e che pensa lo chiama corpo; ma lo chiama anche un Muletto o una Scimmia, se ciò gli va a genio. Se egli può mai ottenere che vengano ad essere usate queste nuove parole, non rifiuterò di servirmene; ma, nondimeno, non ha nessun diritto di biasimarmi, perchè mi servo di quelle che sono comunemente ammesse ed approvate.

BB. « È proprio questo — mi dite voi ». Qui, e quasi dovunque altrove, egli mi fa rispondergli delle cose affatto contrarie alla mia opinione. Ma sarebbe troppo noioso fare notare tutte le sue finzioni.

CC. « E anzi, poichè il vostro disegno è di stabilire e di dimostrare che lo spirito dell'uomo non è corporale, non dovete in nessun modo supporlo ». Egli finge qui a torto che io presupponga quello che avrei dovuto provare. Ma a cose che sono così finte gratuitamente, e che non possono essere appoggiate e sostenute da nessuna ragione, non si deve, mi sembra, rispondere altro se non che sono false; ed io non ho mai in nessun modo messo in discussione quello che dev'esser chiamato col nome di Corpo o d'Anima o di Spirito, ma ho spiegato solamente due diverse specie di cose, cioè quella che pensa e quella che è estesa, alle quali soltanto ho fatto vedere che si riportano tutte le altre, e che ho anche provato, con buone ragioni, essere due sostanze realmente distinte, l'una delle quali ho chiamata Spirito e l'altra Corpo. Ma se questi nomi gli dispiacciono, egli può loro attribuirne altri, se gli aggrada, ed io non lo impedirò in nessun modo.

DD. « Ma che cosa sono io? Senza difficoltà, sono qualcuna delle cose che un tempo credevo di essere ». Egli m'attribuisce al suo solito questa, ed un'infinità di cose simili, senza nessuna apparenza di verità.

EE. « Io ne sono ben certo dopo che ne ho fatto la rinuncia ». Egli mi attribuisce ancora qui una cosa cui non ho mai pensato, perchè non ho mai arguito nulla di una cosa per averne fatto la rinuncia; ma, all'opposto, ho espressamente avvertito del contrario con queste parole: « Ma forse anche può essere che quelle stesse cose, che io suppongo non esistere punto perchè mi sono sconosciute, non sono punto di fatto differenti da me che io conosco, ecc. ».

FF. « Sono, dunque, uno spirito? ». Non è vero neppure che io abbia esaminato se fossi uno spirito; poichè allora non ancora avevo spiegato quello che intendessi col

nome di spirito. Ma ho esaminato se avessi in me qualcuna delle cose che attribuivo all'anima, di cui avevo testè fatto la descrizione; e non trovando in me tutte le cose che le avevo attribuito, ma notandovi solo il pensiero, per questo non ho detto di essere un'Anima, ma solamente ho detto di essere una cosa che pensa, ed ho dato a questa cosa che pensa il nome di Spirito, o quello d'Intelletto e di Ragione, non intendendo col nome di spirito niente di più che con quello d'una cosa che pensa: e, pertanto, non mi sono mica messo a gridare: εὕρηκα, εὕρηκα, com'egli fa qui assai male a proposito; poichè, al contrario, ho espressamente aggiunto che ignoravo prima il significato di queste parole, sì che è impossibile che possa dubitarsi che con queste parole io non abbia inteso precisamente la stessa cosa che con quella di « una cosa che pensa ».

GG. « Non ho, dunque, creduto nulla di buono. Tutt'al contrario — esclamate voi ». Neppur questo è vero; poichè non ho mai supposto che le cose da me credute per lo innanzi fossero vere, ma soltanto ho esaminato se lo fossero.

HH. « Non importa — dite voi —; voi siete un corpo o uno spirito ». Non è vero neppure che io abbia mai detto questo.

II. « Voi avevate creduto a torto — dite voi — che il pensiero appartenesse al corpo; dovevate credere, al contrario, che apparteneva allo spirito ». È ancor falso che io abbia detto questo; poichè, che egli dica, se così gli piace, che una cosa che pensa è chiamata meglio col nome di corpo che col nome di spirito, io non me ne preoccupo, ed egli non ha nulla a che vedere a tal proposito con me, ma solamente con i Grammatici. Ma se finge che io col nome di spirito abbia voluto dire qualcosa di più che con quello d'una cosa che pensa, io debbo negarlo. Come un po' dopo, dove dice: « Se voi ponete questo per fondamento di tutte le vostre dimostrazioni, cioè che pensare è qualcosa di proprio dello spirito o di una cosa spirituale ed incorporale, ecc., non è questo domandare una grazia, e supporre quello che è in questione? ». Io nego di aver presupposto

in nessun modo che lo spirito fosse incorporeo, ma dico di averlo dimostrato nella sesta Meditazione.

Ma sono sì stanco di rimproverarlo perchè non dice la verità, che d'ora in poi farò finta di non vederlo, ed ascolterò solamente senza dir nulla il resto delle sue beffe sino alla fine. Benchè, nondimeno, se fosse un altro che lui, io crederei ch'egli si fosse voluto mascherare per soddisfare la voglia smisurata che avesse avuto di burlare, e che, contraffacendo ora il pauroso, ora il pigro ed ora lo scemo, avesse voluto imitare non gli Epidici o i Parmenoni (1) dell'antica Commedia, ma il più vile personaggio della nostra, che, con le sue sciocchezze e buffonerie, è tutto contento di far ridere gli altri.

Finora il R. P. ha scherzato: e poichè in seguito sembra ch'ei voglia agir seriamente e assumere un'altra parte, porrò, tuttavia, qui in poche parole le osservazioni da me fatte sui giochi del suo spirito. Ecco quel ch'egli dice.

KK. — « « Un tempo? » quel tempo è esistito? », ed in un altro punto: « Io sogno di pensare, ma non penso punto »: ma tutto questo non è se non uno scherzo, degno del personaggio ch'egli ha voluto rappresentare. Come anche quell'importante domanda che egli propone, cioè « se pensare ha più estensione che sognare », e anche quel motto di spirito « del Metodo di sognare », e quell'altro « che, per ben ragionare, bisogna sognare ». Ma io non credo di aver dato la più piccola occasione di burlare in tal modo; poichè ho detto esplicitamente, parlando delle cose di cui avevo fatto rinuncia, che non affermavo punto che esse fossero, ma solamente che sembravano esistere; sicchè, cercando quello che pensai di essere un tempo, non ho voluto cercare altro che quello che mi sembrava adesso di aver pensato di essere un tempo. E quando ho detto che pensavo, non ho punto considerato se fosse vegliando o dormendo, e mi me-

(1) Epidico e Parmenone: nomi di schiavi, il primo in una commedia di Plauto così intitolata, il secondo nell'*Ecira* e nell'*Eunuco* di Terenzio. (*N. d. T.*).

raviglio ch'egli chiami questo il Metodo di sognare, poichè sembra che esso l'abbia svegliato non poco.

LL. — Egli ragiona ancora in conformità della sua parte, quando, per cercare quello che ho pensato di essere un tempo, mi vuole far mettere innanzi questo come una massima fondamentale: « Io sono qualcuna delle cose che credetti un tempo di essere »; ovvero: « Io sono quella stessa cosa che credetti un tempo di essere ». E un poco dopo, per cercare se non sono per caso un corpo, egli vuole che si prenda per guida questa massima: « Io ho ben pensato un tempo riguardo a quello che appartiene al corpo »; ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che credetti un tempo gli appartenesse ». Poichè le massime che ripugnano manifestamente alla ragione sono adatte a far ridere. Ed è manifesto che io ho potuto utilmente ricercare quello che un tempo credetti di essere, ed anche se fossi un corpo, sebbene ignorassi se io ero qualcuna delle cose che un tempo credetti di essere, ed ignorassi anche se avevo allora creduto bene; affinchè, per mezzo delle cose che venissi a conoscere affatto di nuovo, esaminassi il tutto con accuratezza; e se con questo mezzo non scoprissi null'altro, che apprendessi, almeno, che non potevo così scoprir nulla.

MM. — Egli rappresenta ancora perfettamente bene la sua parte, quando racconta la favola di quel Contadino; e non v'è nulla di più sollazzevole del vedere che, credendo di applicarla alle mie parole, egli l'applica solamente alle sue. Poichè proprio testè egli mi biasimava di non aver messo avanti quella massima: « Io ho benissimo pensato un tempo riguardo a ciò che appartiene al corpo », ovvero: « Nulla appartiene al corpo, se non ciò che ho creduto un tempo che gli appartenesse »; e adesso, quella stessa cosa che egli lamentava non essere stata messa innanzi da me, e che ha tratta per intero dalla sua propria immaginazione, la biasima come se venisse da me, e la paragona collo sciocco ragionamento di quel villano. Per conto mio, non ho mai negato che una cosa pensante fosse un corpo, per aver supposto che un tempo avevo pensato giusto ri-

guardo alla natura del corpo; ma perchè, non servendomi del nome di corpo altro che per indicare una cosa che m'era ben nota, cioè per significare una sostanza estesa, ho riconosciuto che la sostanza pensante è differente da quella estesa.

NN. — Quelle maniere di parlare fini ed eleganti che son qui più volte ripetute, cioè: « Io penso — dite voi. — Io lo nego, io; voi sognate. — Questo è certo ed evidente — aggiungete voi. — Io lo nego, voi sognate: vi pare tale solamente, lo sembra, ma non lo è, ecc. », sarebbero almeno capaci di far ridere, perchè nella bocca di una persona che facesse sul serio sarebbero fatue e ridicole. Ma per paura che i semplici principianti non si convincano che nulla può essere certo ed evidente a colui che dubita se veglia o dorme, ma può soltanto sembrargli ed apparirgli tale, io li prego di ricordarsi di quello che ho qui innanzi notato sotto la chiamata F: cioè che quello che si concepisce chiaramente e distintamente, da chiunque sia così concepito, è vero, e non soltanto sembra o appare tale. Benchè, a dir vero, soltanto pochissimi sappiano ben distinguere tra quello che si percepisce veramente e quello che si pensa soltanto di percepire, poichè soltanto pochissimi si abituano a non servirsi che di chiare e distinte percezioni.

OO. — Fin qui il nostro Attore non ci ha rappresentato ancora nessuna memorabile azione; ma si è soltanto fabbricato certi piccoli ostacoli, contro i quali, dopo essersi un po' agitato e tormentato, subito si è ritirato, ed ha battuto i tacchi altrove. Egli comincia qui il primo celebre combattimento contro un nemico assolutamente degno della Scena, cioè contro la mia ombra, la quale non è, in verità, visibile che a lui soltanto, e che egli stesso s'è fabbricata; e per paura che quest'ombra non fosse sufficientemente vana, l'ha composta del nulla stesso. Tuttavia, è sul serio ch'egli viene alle prese con essa; egli argomenta, suda, domanda tregua, chiama la Logica in suo soccorso, ricomincia a combattere, esamina tutto, pesa tutto, bilancia tutto; e poichè non oserebbe ricevere sul suo scudo i colpi d'un sì possente avver-

sario, li schiva quanto può, distingue; ed infine, per mezzo di queste parole: determinatamente e indeterminatamente, come per tanti sentieruoli obliqui, fugge e scappa. Senza bugia, lo Spettacolo ne è divertente assai, principalmente quando si sa il soggetto della disputa, che proviene da questo che, avendo letto per caso nei miei scritti che, per cominciare a ben filosofare, bisogna risolversi una volta nella vita a disfarsi di tutte le opinioni innanzi accolte in propria credenza, sebbene, forse, ce ne siano parecchie tra esse che sono vere, perchè, essendo mescolate con parecchie altre, che per la più parte sono o false o dubbie, non v'è mezzo migliore, per separar quelle dalle altre, che respingerle tutte sin dal principio, senza ritenerne nessuna, allo scopo di poter dopo più facilmente riconoscere quelle che sono vere, scoprirne di nuove e non ammettere che quelle che sono certe e indubitabili [1]; (Il che è lo stesso che se avessi detto che, per far sì che in un cesto pieno di mele non ce ne siano di guaste, bisogna vuotarle tutte sin dal principio, senza lasciarcene nessuna, e poi non rimettervi se non quelle che si riconoscessero affatto sane, e non mettercene altre); ma il nostro Autore non comprendendo, o, piuttosto, fingendo di non comprendere un ragionamento d'una sì sublime speculazione, s'è principalmente stupito che si dicesse che non c'era nulla che non si dovesse rigettare; e ripetendo questo a lungo e spesso nella sua mente, se l'è sì fortemente impresso nell'immaginazione, che, sebbene adesso non combatta il più delle volte che contro un nulla ed un fantasma, nondimeno stenta assai a difendersene.

PP. — Dopo un combattimento con tanta fortuna intrapreso e menato a termine, montato in superbia con l'opinione della vittoria, egli attacca un nuovo nemico, che crede ancora essere la mia ombra, poichè essa si presenta inces-

---

(1) Nella traduzione francese il periodo finisce qui, e cioè, poi, non finisce, ma resta sospeso: e però noi, col sussidio di una parentesi che rinchiude il periodo immediatamente seguente, lo abbiamo riallacciato con quello, col quale logicamente si connette. (*N. d. T.*).

santemente alla sua fantasia, ma la compone in un altro modo, cioè con le mie parole: « Io conosco che esisto, e cerco chi sono io, io che conosco, ecc. ». E poichè egli non la riconosce tanto bene come la precedente, si tiene più in guardia, e non l'attacca che da lontano. La prima pietra, o la prima freccia, che le getta è questa: « Perchè lo cercate, se lo conoscete? ». E poichè s'immagina che il suo nemico, per ricevere e sostenere questo colpo, gli presenti subito questo scudo: « Io conosco che sono, ma non so chi sono », subito subito egli lancia contro di essa questo lungo giavellotto: « In che modo potete riconoscere chi voi siete, se non per mezzo o delle cose da voi altra volta conosciute, o di quelle che conoscerete in appresso? Non sarà mica per mezzo di quelle che altra volta avete conosciuto: esse sono piene di dubbio; voi le avete rigettate tutte; sarà, dunque, per mezzo di quelle che non conoscete ancora, e che conoscerete qui appresso ». E credendo di avere con questo colpo atterrato e spaventato quella povera e sciagurata ombra, egli immagina di sentirla esclamare: « Io non so ancora se quelle cose esistono ». Ed allora la sua collera mutandosi in pietà, la consola con queste parole: « Sperate bene, lo saprete un giorno ». E subito egli suppone che quella povera ombra, con voce di lamento e di supplica, gli risponda: « Ma, nel frattempo, che farò? ». Ma lui, con tono imperioso e superbo, come conviene a un vincitore, le ribatte: « Avrete pazienza ». E, nondimeno, poichè è un buon diavolo, non la lascia a lungo in sospeso, ma, di bel nuovo, guadagnando i suoi rigiri ordinarii: « Determinatamente, indeterminatamente, chiaramente, confusamente » e non vedendo nessuno che gli venga dietro, gode della sua vittoria e trionfa solo soletto. Tutte cose che, senza dubbio, sono adattissime a far ridere, essendo dette da un uomo che, contraffacendo il grave e il serio, viene a dir qualche motto di spirito che non ci si aspettava punto.

Ma per veder questo più chiaramente, bisogna figurarsi il nostro Attore come un personaggio grave e dotto, il quale, per combattere quel Metodo di ricercare la verità, secondo

il quale, dopo aver rigettato tutte le cose che abbiano la menoma apparenza di dubbio, noi cominciamo a filosofare con la conoscenza della nostra propria esistenza, e di là passiamo alla considerazione della nostra Natura, il quale — dico — cerca di mostrare che per questa via non si saprebbe estendere maggiormente la propria conoscenza, e che, per farlo, si serve di questo ragionamento: « Poichè voi conoscete solamente che siete, e non chi siete, non potreste apprenderlo per mezzo delle cose che conosceste un tempo, poichè le avete rigettate tutte; dunque, non può essere che per mezzo di quelle, che non conoscete ancora ». Al che anche un ragazzo potrebbe ribattere che nulla impedisce che egli possa apprenderlo per mezzo delle cose da lui conosciute prima, poichè, sebbene le avesse respinte tutte mentre gli sembravano dubbie, poteva, nondimeno, in appresso riprenderle, quando le avesse riconosciute come vere. E di più, quando gli avesse accordato di non poter nulla apprendere per mezzo delle cose da lui altra volta conosciute, almeno lo potrebbe per mezzo di quelle che egli non conosceva ancora, ma che, con la cura e la diligenza che potrebbe portare, potrebbe conoscere in prosieguo di tempo. Ma il nostro Autore si propone qui un avversario, che non gli accorda soltanto che la prima via gli è ostruita, ma che si ostruisce da sè stesso quella che gli resta, dicendo: « Io non so se quelle cose esistono ». Come se noi non potessimo acquistar di nuovo la conoscenza dell'esistenza di nessuna cosa, e come se l'ignoranza dell'esistenza d'una cosa potesse impedirci di avere qualche conoscenza della sua essenza. Il che, senza contestazione, è assai assurdo. Ma egli allude ad alcune delle mie parole: poichè io ho scritto in qualche punto che non era possibile che la conoscenza che ho dell'esistenza d'una cosa dipendesse dalla conoscenza di quelle, l'esistenza delle quali non m'è ancor nota: e quello che ho detto soltanto del tempo presente, egli lo trasferisce al tempo futuro, come se, pel fatto che non possiamo vedere adesso le persone che non sono ancor nate, ma che nasceranno quest'anno, seguisse che non le

potremmo mai vedere. Poichè, di sicuro, è manifesto che la conoscenza presente che si ha d'una cosa attualmente esistente non dipende punto dalla conoscenza d'una cosa che non ancora si sa essere esistente; poichè, dal fatto stesso di concepire una cosa come appartenente a una cosa esistente, si concepisce necessariamente in pari tempo che questa cosa esiste. Ma non la è così riguardo al futuro; poichè nulla impedisce che la conoscenza di una cosa che io so esistere, non sia aumentata da quella di molte altre cose, che io non so ancora esistere, ma che potrò conoscere in appresso, quando saprò che le appartengono.

Dopo continua, e dice: « Sperate bene, lo saprete un giorno ». E subito dopo aggiunge: « Io non vi terrò a lungo in sospeso ». Con le quali parole vuole che noi ci aspettiamo da lui che egli dimostrerà o che, per la via da me proposta, non si saprebbe estendere maggiormente la propria conoscenza; ovvero, se suppone che il suo stesso avversario se l'è ostruita, il che, pertanto, sarebbe insolente, che egli ce ne aprirà qualche altra. Ma, nondimeno, egli non ci dice niente altro, se non: « Voi sapete chi siete indeterminatamente e confusamente, ma non determinatamente e chiaramente ». Dal che si può, mi sembra, concludere benissimo che noi possiamo, dunque, estendere ancora la nostra conoscenza, poichè, meditando e ripassando le cose con attenzione nel nostro spirito, possiamo far sì che quelle che conosciamo solo confusamente e indeterminatamente ci siano dopo conosciute chiaramente e determinatamente; ma, nonostante questo, egli conclude che « queste due sole parole, determinatamente ed indeterminatamente, sono capaci di fermarci per un intero secolo », e, perciò, che dobbiamo cercare un'altra via: con tutte le quali cose egli fa sì ben trasparire la bassezza e la mediocrità di un ingegno, che dubito ch'egli avrebbe potuto nulla inventare di meglio per simulare quella del suo.

QQ. « Io sono — dite voi. — Io lo nego. — Voi proseguite: Io penso. — Io lo nego —. Ecc. ». Egli ripiglia qui la lotta contro la prima ombra da lui attaccata, e credendo

di averla tagliata a pezzi al primo colpo, tutto trionfante grida: « Ecco, senza dubbio, un colpo assai ardito e notevole. Con un sol colpo ho tagliato la testa a tutto ». Ma poichè quest'ombra non trae la sua vita che dal suo cervello, e non può morire che con lui, per quanto sia fatta a pezzi non cessa di rivivere, e, mettendo la mano sulla coscienza, giura di essere e di pensare. Al che, essendosi fatto piegare e commuovere, egli le permette di vivere, e anzi di dire, dopo aver ripreso gli spiriti, un sacco di cose inutili o assurde, alle quali egli non risponde nulla, e ad occasione delle quali sembra piuttosto voler contrarre amicizia con essa. Dopo di che, passa ad altre eleganze.

RR. — Innanzi tutto, egli la sgrida così: « Voi domandavate testè chi foste; ora non soltanto lo sapete, ma ne avete a dirittura una chiara e distinta nozione ». In appresso la prega « di fargli vedere questa nozione chiara e distinta, per esser ricreato con la sua vista ». Dopo di questo, egli finge che gliela si mostri, e dice: « Io so con certezza di esistere, di pensare, di essere una sostanza pensante; non v'è nulla a dire a questo ». Egli prova in seguito che questo non basta con questo esempio: « Voi conoscete che non v'è punto montagna senza vallata; voi avete, dunque, una nozione chiara e distinta d'una montagna senza vallata ». Il che egli interpreta così: « La nozione che avete è chiara, poichè la conoscete con certezza; è distinta, poichè non conoscete null'altro; e, pertanto, questa nozione chiara e distinta d'una sostanza pensante, che voi formate, consiste in questo, che essa vi rappresenta che una sostanza pensante esiste, senza pensare al corpo, all'anima, allo spirito o ad altra cosa, ma solamente che esiste ». Infine, ripigliando nuove forze, egli s'immagina di veder là un grande apparato di guerra, e vecchi soldati schierati in battaglia, ch'egli rovescia tutti col soffio della sua parola, senza che ce ne resti nemmeno uno. Al primo soffio egli caccia fuori queste parole: « Dal conoscere all'essere non è buona la conseguenza »; e, in pari tempo, porta in forma di bandiera una tavola, dove ha messo a piacer suo la divisione

della sostanza pensante. Al secondo, caccia fuori queste: « Determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente ». E al terzo queste: « Ciò che conclude troppo non conclude nulla ». Ed ecco come egli si spiega: « Io conosco che esisto, io che sono una sostanza pensante; e, nondimeno, non conosco ancora che uno Spirito esiste; quindi la conoscenza della mia esistenza non dipende dalla conoscenza d'uno Spirito esistente. Pertanto, poichè esisto ed uno Spirito non esiste punto, io non son punto uno Spirito: dunque, sono un corpo ». A queste parole, quella povera ombra non dice nulla; essa lascia presa, perde coraggio, e si lascia condurre da lui in trionfo come una povera prigioniera. Al qual proposito potrei far notare più cose degne d'un riso immortale. Ma preferisco risparmiare il nostro Attore e perdonare alla sua veste; e anzi non credo che mi sarebbe conveniente ridere più a lungo di cose sì futili. Ecco perchè non noterò qui se non le cose che, sebbene lontanissime dalla verità, potrebbero, nondimeno, esser forse credute da qualcuno come di mia provenienza, o, almeno, come cose che avessi accordato, se non ne parlassi punto.

Ed in primo luogo nego che egli abbia avuto ragione di rimproverarmi di aver detto che avevo una chiara e distinta concezione di me stesso, prima di aver sufficientemente spiegato in qual modo si può averla, o, come egli dice, « dopo aver soltanto chiesto chi mi fossi io ». Poichè fra queste due cose, cioè fra questa domanda e la risposta, ho riferito tutte le proprietà che appartengono ad una cosa che pensa: per esempio, che essa intende, vuole, immagina, si ricorda, sente, ecc., e anche quelle che non le appartengono punto, per distinguere le une dalle altre, il che era tutto quello che si poteva desiderare dopo aver tolto i pregiudizii. Ma confesso, bensì, che quelli che non si disfanno dei loro pregiudizii solo assai difficilmente potrebbero aver mai la concezione chiara e distinta di qualche cosa; poichè è manifesto che tutte le nozioni da noi avute delle cose nella nostra fanciullezza non sono punto state chiare e di-

stinte; e, pertanto, tutte quelle che acquistiamo in appresso sono per opera loro rese confuse e oscure, se non le si rigetta una buona volta. Quando, dunque, egli chiede che gli si faccia vedere questa nozione chiara e distinta per esser consolato con la sua vista, scherza; come anche quando egli me la fa mostrare a lui in questi termini: « Io so con certezza che sono, che penso, che sono una sostanza pensante, ecc. ». E quando vuol confutare questi giochi del suo spirito con questo esempio: « Voi sapete con eguale certezza che non v'è punto montagna senza vallata, dunque avete un concetto chiaro e distinto d'una montagna senza vallata », egli inganna sè stesso con un Sofisma; poichè dal suo Antecedente deve concludere soltanto: « Dunque, voi concepite chiaramente e distintamente che non v'è punto montagna senza vallata », e non: « Dunque, voi avete la nozione d'una montagna senza vallata », poichè, siccome non ce ne sono, non se ne deve punto avere la nozione per ben concepire che non v'ha punto montagna senza vallata. Ma che! il nostro Autore ha sì buono spirito che non saprebbe confutare le sciocchezze da lui stesso scoperte se non per mezzo di nuove sciocchezze!

E quando egli aggiunge, dopo di ciò, che io concepisco la sostanza che pensa senza nulla concepire di corporale, nè di spirituale, ecc., io glielo concedo per il corporale, poichè avevo prima spiegato che cosa intendessi col nome di corpo o di cosa corporale, cioè quello solo che ha estensione, o che nella sua nozione racchiude estensione. Ma quel ch'egli aggiunge dello spirituale, egli lo finge là un po' rozzamente, come anche in molti altri punti, dove mi fa dire: « Io sono una cosa che pensa; ora, è un fatto che non son punto un Corpo, nè un'Anima, nè uno Spirito, ecc. »: poichè io non posso negare alla sostanza pensante se non le cose che so non contenere nella loro nozione niun pensiero, il che non ho mai creduto, nè pensato dell'Anima dell'uomo o dello Spirito. E quando, dopo di ciò, egli dice di comprendere adesso benissimo il mio pensiero, cioè che io penso che il concetto che ho è chiaro perchè lo conosco con certezza, e che è di-

stinto perchè non conosco null'altro, fa vedere di non essere molto intelligente; poichè altro è concepire chiaramente ed altro sapere con certezza, visto che possiamo sapere con certezza molte cose, sia perchè ci sono state rivelate da Dio, sia perchè le abbiamo un tempo concepite chiaramente, le quali cose, nondimeno, non sono allora da noi chiaramente concepite; e, di più, la conoscenza che possiamo avere di molte altre cose non impedisce punto che la conoscenza che abbiamo di una cosa non sia distinta, ed io non ho mai scritto nulla da cui si potessero concludere cose sì fatue.

Di più, la massima ch'egli arreca: « Dal conoscere all'essere non è buona la conseguenza », è interamente falsa. Poichè, sebbene sia vero che dal conoscere l'Essenza d'una cosa non segue punto che questa cosa esista, e che dal pensare di conoscere una cosa non segue che essa sia, se è possibile che c'inganniamo in questo, è vero, nondimeno, che « dal conoscere all'essere la conseguenza è buona », perchè è impossibile che noi conosciamo una cosa, se essa non è veramente come la conosciamo, cioè esistente, se la concepiamo esistente, o di questa o quella natura, se soltanto la sua natura ci è conosciuta.

È falso anche, o, almeno, non è stato provato che vi sia qualche sostanza pensante, che sia divisibile in più parti, come egli pone in quella tavola, dove propone le diverse specie della sostanza pensante, come se fosse stato ammaestrato da un oracolo.

Poichè noi non possiamo concepire estensione in lunghezza, larghezza e profondità, nè alcuna divisibilità di parti nella sostanza che pensa, ed è una cosa assurda d'affermare come vera una cosa, che non è stata rivelata da Dio e che non può esser compresa dall'Intelletto umano; ed io non posso qui trattenermi dal dire che quest'opinione della divisibilità della sostanza pensante mi sembra pericolosissima e contrariissima alla Religione Cristiana, poichè, fino a che una persona avrà questa opinione, non potrà mai riconoscere per la forza della ragione la distinzione reale che è fra l'Anima e il Corpo.

Quelle parole: « determinatamente, indeterminatamente; distintamente, confusamente; esplicitamente, implicitamente », essendo tutte sole come sono qui, non hanno nessun senso, e non sono altro che sottigliezze, con le quali il nostro Autore sembra voler convincere i suoi Discepoli che, quando non ha nulla da dir loro, seguita a pensare qualcosa di buono.

Quest'altra massima ch'egli arreca: « Ciò che conclude troppo non conclude nulla », non deve neppure essa essere ammessa senza distinzione: poichè, se con la parola troppo egli intende solamente qualcosa di più che non si chiedesse, come quando un po' più giù biasima gli argomenti di cui mi sono servito per dimostrare l'esistenza di Dio, perchè — dice lui — egli crede che con quegli argomenti si concluda qualcosa di più di quanto esigano le Leggi della prudenza o di quanto mai alcuno ha chiesto, essa è interamente falsa e frivola; poichè più cose si conchiudono, purchè quello che si conchiude sia ben conchiuso, e meglio è, e mai le Leggi della prudenza sono state contrarie a ciò. Che se con la parola troppo intende, non semplicemente qualcosa di più di quanto si chiedeva, ma qualcosa di falso, allora questa massima è vera. Ma il R. P. mi perdonerà se dico che s'inganna, attribuendomi qualcosa di simile; poichè quando ho ragionato così: « la conoscenza delle cose, di cui m'è nota l'esistenza, non dipende punto da quella delle cose, di cui non m'è ancor nota l'esistenza; ora, è un fatto che io so ch'una cosa che pensa esiste, e non so ancora se alcun Corpo esiste; dunque, la conoscenza d'una cosa che pensa non dipende punto dalla conoscenza del Corpo », io non ho concluso con ciò nulla di troppo, nè nulla che non sia stato ben concluso. Ma quando egli dice: « Io so che una cosa che pensa esiste, e non so ancora se uno Spirito esiste, anzi non v'è punto Spirito che esiste, non v'è nulla, tutto è rigettato », egli dice una cosa affatto falsa e fatua, poichè non posso affermare o negar nulla dello Spirito, se non so prima ciò che si deve intendere col nome di Spirito; e non posso concepire nemmeno una delle cose, che si sogliono in-

tendere con questo nome, ove il pensiero non sia compreso, sì che ripugna che si possa sapere che una cosa che pensa esiste, senza sapere, in pari tempo, che uno Spirito, o una cosa che s'intende col nome di Spirito, esiste. E quanto egli aggiunge un po' dopo: « Anzi non v'è punto Spirito che esiste, non v'è nulla, tutto è rigettato », è sì assurdo da non meritare risposta; poichè quando, dopo questa rinuncia, s'è riconosciuta l'esistenza d'una cosa pensante, si è riconosciuta in pari tempo l'esistenza d'uno Spirito (almeno in quanto col nome di Spirito s'intende una cosa che pensa), e, quindi, l'esistenza d'uno Spirito non ha potuto allora essere rigettata.

Infine, quando, dovendosi servire d'un argomento in forma, egli l'esalta come il vero Metodo di condurre la propria ragione e l'oppone al mio, sembra ch'ei voglia insinuare che io non approvo le forme dei Sillogismi, e quindi che mi servo d'un Metodo lontanissimo dalla ragione; ma a tal proposito mi giustificano abbastanza i miei scritti, dove, quante volte è stato necessario, non ho mancato di servirmene.

SS. Egli propone qui un Sillogismo composto di false premesse, che dice esser mie; ma per mio conto lo nego, e lo torno a negare; poichè, per quanto riguarda questa maggiore: « Nessuna cosa che è tale che io possa dubitare se esista, esiste veramente », essa è tanto assurda, che non temo ch'egli possa mai convincer nessuno che è di mia provenienza, se, in pari tempo, non lo persuade che ho perduto la testa. E non posso ammirare abbastanza a qual fine, con qual costanza, sotto quale speranza, e con quale presunzione egli ha intrapreso questo. Poichè nella prima Meditazione, dove non si trattava ancora di stabilire niuna verità, ma solamente di disfarmi dei miei pregiudizii antichi, dopo aver mostrato che tutte le opinioni da me ammesse fin dalla mia giovinezza in mia credenza potevano esser tratte in dubbio, e quindi che dovevo sospendere il mio giudizio a loro riguardo non meno accuratamente che riguardo a quelle che sono manifestamente

false, per paura che non m'impedissero di cercare a dovere la verità, ho espressamente aggiunto queste parole: « Ma non basta aver fatto queste osservazioni, bisogna ancora ch'io prenda cura di ricordarmene, perchè queste antiche e consuete opinioni mi ritornano ancora spesso in mente; il lungo e familiare uso che esse hanno avuto con me dando loro il diritto di occupare il mio spirito contro mia voglia, e di rendersi quasi padrone della mia credenza. Ed io non mi disabituerò mai di aver loro della deferenza, e di aver confidenza in esse, fino a che le considererò quali esse sono in effetti, cioè in qualche modo dubbie, come testè ho mostrato, e, nondimeno, assai probabili; sì che si ha molto più ragione di credervi che di negarle. Ecco perchè credo che non farò male se, prendendo di proposito deliberato un partito contrario, inganno me stesso, e se fingo per qualche tempo che tutte queste opinioni sono interamente false ed immaginarie; fino a che, infine, avendo messo in equilibrio i miei antichi ed i miei nuovi pregiudizii, il mio giudizio non sia più oramai dominato da cattivi usi, e distolto dal retto cammino, che lo può condurre alla conoscenza della verità ». Tra le quali parole il nostro autore ha scelto queste, tralasciando le altre: « Prendendo di proposito deliberato un partito contrario, fingerò che le opinioni che sono in qualche modo dubbie sono interamente false e immaginarie ». E per soprappiù, al posto della parola fingere, egli mette queste: « Io dirò, crederò, e crederò anzi in tal modo, da affermare come vero il contrario di quello ch'è dubbio ». Ed ha voluto che ciò mi servisse di massima o di regola certa, non per liberarmi dai miei pregiudizii, ma per gettare i fondamenti d'una Metafisica affatto certa e compiuta. È vero, nondimeno, che egli ha proposto questo dapprima un poco ambiguamente, e quasi esitando, nel secondo e terzo Paragrafo della prima Questione; e anzi, in questo terzo Paragrafo, dopo aver supposto che, secondo questa regola, egli doveva credere che due e tre non facevano cinque, domanda se subito deve crederlo in modo tale da convincersi che ciò non può esser diversamente. E per rispon-

dere a questa bella domanda, dopo molte parole ambigue e superflue, egli mi fa rispondergli in tal modo: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, ma terrete per falso e l'uno e l'altro ». Donde è manifesto che egli ha saputo benissimo che io non credevo vero il contrario di quello che è dubbio, e che nessuno, secondo me, poteva servirsene come Maggiore d'un Sillogismo, dal quale si dovesse attendersi una conclusione certa; poichè c'è contraddizione tra non affermare, non negare, non servirsi nè dell'uno, nè dell'altro, e affermar come vero l'uno dei due e servirsene. Ma, in appresso, perdendo a poco a poco la memoria di quanto aveva riportato come mia opinione, non soltanto ha affermato il contrario, ma l'ha tanto spesso ripetuto ed inculcato, che quasi biasima soltanto questo in tutta la sua Dissertazione, e di questo solo anche compone quei dodici errori, che m'attribuisce in tutto il seguito del suo Trattato. Donde segue, sembra, con ogni evidenza che non soltanto qui, dove m'attribuisce questa Maggiore: « Nessuna cosa che è tale che si possa dubitare se esista, esiste veramente », ma anche in tutti gli altri luoghi, dove m'attribuisce cose simili, egli parla contro la sua opinione e contro la verità. E benchè solo a malincuore io gli faccia questo rimprovero, nondimeno la difesa della verità, cui mi sono accinto, m'obbliga a non essere più riservato verso una persona, che non ha avuto maggior rispetto per essa. E come in tutta la sua Dissertazione egli non ha, per quanto mi sembra, quasi altro scopo che di convincere e d'inculcare nell'animo dei suoi Lettori questa falsa massima da lui mascherata in cento modi, io non vedo altro mezzo di scusarlo che di dire che egli ne ha parlato sì spesso che, alla fine, se ne è convinto lui stesso, e non ne ha più riconosciuto la falsità.

Per quanto ora riguarda la Minore, cioè: « Ora, è un fatto che ogni Corpo è tale che io posso dubitare se esiste », ovvero: « Ora, è un fatto che ogni spirito è tale che io posso dubitare se esiste », se la s'intende indefinitamente di ogni sorta di tempo, come dev'essere intesa per servire di prova

alla conclusione che se ne trae, essa è ancor falsa, e nego che sia di mia provenienza. Poichè, poco dopo il principio della seconda Meditazione, dove ho riconosciuto con certezza che una cosa che pensa (che, secondo l'uso ordinario, vien chiamata col nome di Spirito) esisteva, non ho potuto dubitare più oltre che uno Spirito esistesse. Egualmente, dopo la sesta Meditazione, nella quale ho riconosciuto l'esistenza del corpo, non ho potuto neppur continuare a dubitare della sua esistenza.

Ammirate, tuttavia, l'eccellenza dell'ingegno del nostro Autore, d'aver avuto l'abilità d'inventare con tanta ingegnosità due false premesse, che, impiegandole in buona forma in un Sillogismo, ne è seguita una falsa conclusione: ma non capisco proprio perchè egli non vuole che qui io mi metta a ridere; poichè non trovo in tutta la sua Dissertazione che motivi di gioia per me, non già, a dir vero, assai grande, ma, nondimeno, vera e forte, poichè, biasimando colà molte cose che non sono punto mie, ma solamente attribuitemi da lui, fa vedere chiaramente che ha fatto tutto il possibile per trovare nei miei Scritti qualcosa degna di censura, senza, pertanto, averne mai potuto trovare.

TT. E, a dir vero, appar chiaro che egli non ha riso a cuore allegro per la seria ramanzina, con cui conclude tutta questa parte; il che le risposte seguenti fanno vedere ancor meglio, nelle quali egli appare non soltanto triste e severo, ma anche aspro e crudele. Poichè non avendo nessun motivo di volermi del male, e non avendo neppure trovato nulla nei miei Scritti che potesse meritare la sua censura, se eccettuate quella falsa massima da lui stesso scoperta, e che non ha potuto legittimamente attribuirmi, tuttavia, poichè crede di averne interamente convinto i suoi Lettori, non già, a dir vero, per la forza dei suoi ragionamenti, poichè non ne ha per nulla, ma, innanzi tutto, per quell'ammirabile faccia tosta che ha avuto di dirla, e che in un uomo della sua professione non si sospetta poter esser falsa; e di più, per una frequente e costante ripetizione della stessa massima, la quale spesso fa sì che, a forza di sentire la stessa cosa, noi

acquistiamo l'abitudine di ammettere come vero quello che sappiamo esser falso (e questi due mezzi sono ordinariamente più potenti di tutte le ragioni per persuadere il popolo e quelli che non esaminano le cose da vicino), egli insulta superbamente il vinto, e, come un grave Pedagogo, prendendomi per uno dei suoi Scolaretti, mi sgrida acerbamente, e nelle dodici Risposte seguenti mi rende colpevole di più peccati, di quanti precetti v'ha nel Decalogo.

Io voglio pure, nondimeno, scusare il R. P., perchè sembra che egli non stia bene in sè; e sebbene quelli che hanno alzato il gomito un po' più di quanto debbano sogliano vedere tutt'al più soltanto due cose per una, lo zelo che lo trascina lo turba in tal modo, che, in quell'unica cosa da lui stesso scoperta, trova in me dodici falli da biasimare; i quali potrei dire essere altrettante ingiurie e calunnie, se volessi parlare apertamente e senza alcun velo di parole, ma che preferisco chiamare sviste e confusioni, per ridere a mia volta come egli ha fatto; e, nondimeno, prego il Lettore di ricordarsi che, in tutto quello che segue, egli non ha detto contro di me una sola parola, dove non siasi ingannato e frainteso.

Io crederei che sarebbe sufficiente aver riportato il bel Giudizio che voi avete testè inteso riguardo al Metodo di cui mi servo per ricercare la verità, per far conoscere quanto poca ragione e verità esso racchiude, se fosse stato pronunciato da una persona ignota; ma poichè l'Autore di questo Giudizio ha una posizione nel mondo, la quale è tale, che difficilmente ci si potrebbe convincere che egli manca d'ingegno e di tutte le altre qualità che si richiedono in un buon Giudice, per paura che la troppo grande autorità del suo Ministerio non porti pregiudizio alla verità, supplico qui i Lettori di ricordarsi che prima di venire alle sue dodici risposte da lui testè fatte, egli non ha attaccato nulla di tutto quanto ho detto, ma ha soltanto impiegato vani ed inutili cavilli per cogliere di là occasione di attribuirmi delle opinioni sì poco credibili, da non meritar con-

futazione; e che ora, in queste dodici risposte, invece di provar nulla contro di me, si contenta di supporre vanamente ch'egli ha già prima provato le cose da lui attribuitemi; e che, per fare apparir maggiormente l'equità del suo Giudizio, egli ha soltanto voluto scherzare, quando ha riferito le cause delle sue accuse; ma che qui, dove si tratta di giudicare, fa il grave, il serio ed il severo; e che nelle undici prime risposte, pronuncia arditamente e definitivamente contro di me una Sentenza di condanna; e che, infine, nella dodicesima comincia a deliberare e distinguere in questo modo: « Se intende questo, non dice nulla di nuovo; se quello, non dice nulla di buono », ecc., sebbene, nondimeno, non si tratti là che di una sola e medesima cosa considerata diversamente, cioè della sua propria finzione, della quale voglio farvi qui vedere l'assurdità per mezzo di questa comparazione.

Io ho dichiarato, in più luoghi dei miei scritti, che cercavo dappertutto d'imitare gli Architetti, che, per elevare grandi Edificii nei luoghi dove il macigno, l'argilla e la terra ferma son coperti di sabbia e di ghiaia, innanzi tutto scavano profonde fosse, e di là rigettano non soltanto la ghiaia, ma tutto quel che si trova poggiato su di essa, o che è mescolato o confuso insieme con essa, allo scopo di posare dopo le loro fondamenta sul macigno e la terra ferma; poichè, nella stessa maniera, io ho, innanzi tutto, rigettato come sabbia e ghiaia tutto quanto riconobbi essere dubbio ed incerto; e dopo di ciò, dopo di aver considerato che non si poteva dubitare che la sostanza che dubita così di tutto, o che pensa, non esistesse, nel mentre che dubita, mi sono servito di questo come d'una terra ferma, sulla quale poggiai le fondamenta della mia Filosofia.

Ora, il nostro Autore è simile a un certo Muratore, il quale, per sembrare più abile di quel che fosse, geloso della fama d'un Maestro-Architetto, che faceva costruire una Cappella nella sua Città, ha cercato con ogni cura tutte le occasioni di controllare la sua arte e la sua maniera di fabbricare; ma poichè egli era sì rozzo e sì poco versato in quel-

l'arte, da essere incapace di capir nulla di tutto quel che faceva quel Maestro-Architetto, non ha osato attaccare che i primi rudimenti di quest'arte e le cose che sono chiare di per sè stesse. Per esempio, egli ha fatto notare che quegli cominciava dallo scavare la terra, e gettar fuori non soltanto la sabbia e la terra mobile, ma anche le legna, le pietre e tutto quel che si trovava mescolato con la sabbia, allo scopo di arrivare alla terra ferma e poggiarvi sopra le fondamenta del suo Edificio. E di più, egli aveva udito dire che, per dare una spiegazione a quelli che gli domandavano per qual ragione scavasse in tal modo la terra, egli aveva loro risposto che la superficie della terra, sulla quale camminiamo, non è sempre abbastanza salda per sostener grandi Edificii, e principalmente poi la sabbia, perchè non solamente questa cede, quando è molto caricata, ma anche perchè le acque e i torrenti la trascinano spesso con sè, donde segue la ruina infallibile e inattesa di tutto l'Edificio; ed infine, che quando simili ruine avvengono nei luoghi più profondi, e nelle Cave più solide, gli Scavatori, per trovare delle scuse alle loro malefatte, solevano attribuir questo a Spiriti folletti o maligni, che si dice abitino nei luoghi sotterranei. Dal che il nostro Muratore aveva colto l'occasione di far credere che quel Maestro-Architetto non aveva niun altro segreto per fabbricare la sua Cappella che bene scavare, o almeno che egli scambiava la fossa o la pietra scoperta al fondo, ovvero quello che era innalzato in tal guisa su questa fossa, che, tuttavia, essa restasse vuota, per la costruzione della sua Cappella o della sua fabbrica; e che questo Architetto era sì sciocco da temere che la terra s'inabissasse sotto i suoi piedi, o fosse messa sossopra da spiriti maligni. Avendo fatto creder questo a dei ragazzi o ad altre persone sì poco versate nell'Architettura, da prender come una cosa nuova e meravigliosa di vedere scavare delle fondamenta per elevare degli Edificii, e che, del resto, dando facile credito a quell'uomo, che essi conoscevano, e che tenevano per uomo dabbene e assai sperimentato nella sua arte, diffidavano della presunzione di quell'Architetto, che era loro sconosciuto, e del quale si

diceva loro che non aveva ancora fabbricato niente, ma aveva soltanto scavato grandi fondamenta, egli ne divenne sì giulivo e sì pieno di presunzione, da credere di poterne convincere anche il resto degli uomini. E benchè quell'Architetto avesse già riempito di buone pietre tutte le fosse da lui fatte, e colà stesso avesse fabbricato e costruito la sua Cappella in modo solidissimo e fermissimo, ed essa fosse visibile agli occhi di tutti, quel pover'uomo, nondimeno, continuava a restare nella stessa speranza e nello stesso disegno di convincere tutti gli uomini delle sue favole e delle sue imitazioni; e per questo non mancava tutti i giorni di spacciarle nelle pubbliche piazze a tutti i passanti, e di fare davanti a tutti delle Commedie sul nostro Architetto, il soggetto delle quali era questo.

Innanzi tutto, egli lo faceva comparire in atto di comandare che si scavasse bene a fondo, e che si facessero di gran fosse, e che non se ne togliesse soltanto tutta la sabbia e tutta la ghiaia, ma anche tutto quel che si trovava mescolato con essa, fino alle pietre molli ed alle pietre da taglio; in una parola, che se ne togliesse tutto e che non vi si lasciasse nulla. Ed egli si divertiva ad insistere principalmente su queste parole: « nulla, tutto fino alle pietre molli ed alle pietre da taglio »; ed in pari tempo faceva finta di voler imparare da lui l'arte di fabbricare bene, e di voler discendere con lui in quelle fosse. — « Fatemi da Guida — gli diceva —; comandate, parlate, io sono prontissimo a seguirvi, o come compagno o come discepolo. Che volete che faccia? io voglio espormi in questo cammino, sebbene sia nuovo e mi faccia paura a cagion della sua oscurità. V'intendo, voi volete che faccia quello che vedrò fare a voi, che metta il piede dove voi metterete il vostro. Ecco, senza dubbio, una maniera di comandare e di condurre assolutamente ammirabile; e poichè mi piacete in questo, vi obbedisco ».

Poi dopo, facendo finta di aver paura dei Folletti in quella fossa, cercava di far ridere i suoi spettatori, dicendo loro queste parole: « E, a dir vero, potrete fare in modo che io sia senza timore e senza spavento adesso, e che non

abbia nessuna paura di questo cattivo genio? In verità, sebbene facciate quanto potete per rassicurarmi, sia con la mano, sia con la voce, pertanto non senza molto spavento discendo in questi luoghi oscuri e pieni di tenebre ». E proseguendo il suo discorso, diceva loro: « Ma, ahimè! con quanta facilità dimentico la risoluzione che ho preso! Che ho fatto! io m'ero, al principio, abbandonato per intero a voi ed alla vostra guida, mi ero dato a voi per Compagno e per Discepolo, ed ecco che esito fin dall'entrata, tutto spaventato ed irresoluto! Perdonatemi, vi prego; ho peccato, lo confesso, e peccato grandemente; e non ho in ciò fatto apparire che la debolezza del mio Intelletto. Io dovevo senza niuna paura gettarmi arditamente nell'oscurità di questa fossa, e, tutt'al contrario, ho esitato e resistito ».

Nel terzo Atto, egli rappresentava quell'Architetto che gli mostrava nel fondo di quella fossa una pietra o un grosso macigno, sul quale voleva poggiare tutto il suo Edificio; ed egli, burlando, gli diceva: « Ora va bene! voi avete trovato quel punto fisso d'Archimede; senza dubbio, sposterete la macchina mondiale, se vi ci mettete: tutto già vacilla. Ma, di grazia (poichè voi volete, come credo, tagliar tutto sino al vivo, affinchè non vi sia nulla nella vostra arte che non sia conveniente, ben connesso e necessario), perchè ritenete qui questa pietra? non avete voi stesso comandato che si gettassero e si mettessero fuori e le pietre e la sabbia? Ma forse lo avete dimenticato: tanto è difficile, anche ai più esperti, di cacciar del tutto dalla loro memoria il ricordo delle cose, cui si sono abituati sin dalla loro giovinezza; sì che non si dovrà disperare se accade che io vi manchi, io che non sono ancora ben versato in quest'arte ». Oltre di ciò, quel Maestro-Architetto raccoglieva delle pietre e dei rottami, che erano stati prima gettati con la sabbia, per servirsene e usarli nella sua fabbrica; della qual cosa ridendosi, l'altro gli diceva: « Oserò, signore, prima che andiate avanti, domandarvi perchè, dopo aver respinto solennemente, come avete fatto, tutti questi rottami e tutte queste pietre molli, avendoli giudicati non ab-

bastanza fermi, volete ancora passarvi gli occhi sopra e riprenderli, come se ci fosse speranza di fabbricar nulla di solido con questi pezzi di pietra, ecc.? Anzi, poichè tutte le cose che avete rigettato un poco prima non erano ferme, ma barcollanti (poichè, altrimenti, perchè le avreste rigettate?), come potrà essere che le stesse cose non siano più adesso deboli e vacillanti? », ecc. E un poco dopo: « Permettete anche che ammiri qui la vostra abilità di servirvi di cose deboli per stabilirne di salde, e di tuffarci nel buio per farci vedere la luce », ecc. Dopo di che, diceva un sacco di sciocchezze sul nome e sull'Ufficio di Architetto e di Muratore, che non servivano a nulla alla bisogna, se non che, confondendo il significato di queste parole e i doveri di queste due Arti, rendeva più difficile distinguere l'una dall'altra.

Al quarto Atto, li si vedeva tutti e due nel fondo di questa fossa; e là quell'Architetto cercava di cominciare a costruire la sua Cappella; ma in vano; poichè, innanzi tutto, appena egli pensava di mettere la prima pietra alla sua fabbrica, subito il Muratore l'avvertiva che egli stesso avea comandato di gettar fuori tutte le pietre, e così che quello era contro le regole della sua Arte; la qual cosa intendendo quel povero Architetto, vinto com'era dalla forza di questa ragione, era costretto a lasciar là la sua opera; e quando, dopo di ciò, pensava di prender delle pietre tenere, dei mattoni, della calcina o qualche altra cosa per ricominciare, quel Muratore non mancava di soffiargli continuamente alle orecchie: « Voi avete comandato che si gettasse tutto; voi non avete conservato nulla »; e con queste parole sole di nulla e di tutto, come per mezzo di qualche incantesimo, distruggeva tutta la sua opera; ed infine tutto quello che diceva era così conforme a tutto quello che è qui, dal Paragrafo quinto fino al nono, che è inutile che io lo ripeta.

Infine, nel quinto Atto, vedendo un grandissimo numero di gente attorno a sè, egli cambiò tutto d'un colpo, e in modo affatto nuovo, la gaiezza della sua Commedia in una tragica severità; e dopo di aver tolto di sopra al viso le

impronte di calce e di gesso, che lo facevano apparire per quello che era, con tono grave e viso serio si mise a raccontare ed a condannare, in pari tempo, tutti gli sbagli di questo Architetto, che egli diceva di aver fatto notare prima negli Atti precedenti. E per farvi vedere il rapporto che corre fra il nostro Autore e quel Maestro Muratore, voglio riferirvi qui lungamente il giudizio che egli fece l'ultima volta che divertì il popolo con simili spettacoli. Egli fingeva di essere stato pregato da quell'Architetto di dirgli il suo parere riguardo alla sua Arte di fabbricare, ed ecco ciò che gli rispondeva:

1. « Quest'Arte pecca nelle fondamenta; poichè non ne ha punto e ne ha un'infinità. E, veramente, tutte le altre Arti che prescrivono regole per edificare si servono di fondamenta fermissime, come pietre da taglio, mattoni, pietre tenere, e di mille altre cose simili, sulle quali poggiano i loro Edificii e li elevano assai in alto. Questa, tutt'al contrario, per fare un edificio, non da qualche materia, ma da nulla, rovescia, scava e rigetta tutte le antiche fondamenta, senza conservarne nulla; e adottando di proposito deliberato un Metodo tutto contrario, per non mancare del tutto di mezzi, ne inventa essa stessa di quelli che le servono da ali, ma da ali di cera; e stabilisce fondamenta nuove, direttamente opposte a quelle degli antichi, e con questo mezzo, credendo di evitare l'instabilità di quelle, casca in una nuova: rovescia quello che è fermo per appoggiarsi su quello che non lo è; inventa essa stessa dei mezzi, ma dei mezzi rovinosi; prende delle ali, ma delle ali di cera; eleva bene in alto il suo edificio, ma solo per cascare; infine, dal nulla vuol fare qualcosa, ma, in effetti, non fa nulla ».

Ora, chi vide mai nulla di più debole di tutto questo discorso, che la sola Cappella, fabbricata per lo innanzi da quell'Architetto, faceva vedere manifestamente esser falso? Poichè era facile vedere che le fondamenta ne erano fermissime, che egli non aveva distrutto e rovesciato null'altro che ciò che doveva esserlo, che non si era allontanato in nulla dalla maniera ordinaria se non quando aveva

avuto qualcosa di meglio, e che il suo edificio era di tale altezza da non minacciare punto nè caduta, nè rovina; ed infine che egli si era servito d'una materia solidissima, e non di nulla, per elevare e costruire in onore di Dio, non un Edificio vano e chimerico, ma una grande e solida Cappella, dove Dio potrebbe essere a lungo onorato. Io potrei rispondere le stesse cose al nostro Autore per rovesciare tutto quello che egli ha detto contro di me, poichè le sole Meditazioni da me scritte fanno vedere a sufficienza la finezza delle sue obbiezioni. E non bisogna qui accusare lo Storico di non aver fatto una relazione fedele delle parole del Muratore, perchè gli fa dare delle ali all'Architettura, e molte altre cose che pochissimo gli si addicono, poichè forse l'ha fatto a bella posta per far vedere il turbamento in cui era il suo Spirito; ed io non credo che quelle cose convengano meglio al Metodo di ricercare la verità, al quale, pertanto, il nostro Autore le applica.

2. Egli rispondeva: « Questa maniera d'Architettura pecca nei mezzi, poichè non ne ha punto, poichè rigetta gli antichi senza proporne dei nuovi. Le altre maniere hanno una squadra, una regola, un piombo, con la guida dei quali, nè più, nè meno che con un filo di Arianna, sortono facilmente dai loro labirinti, e dispongono con giustezza e facilità le pietre più informi. Ma questa, al contrario, corrompe e guasta tutta la forma antica, quando impallidisce di paura al solo pensiero dei Folletti e dei Lupi mannari, quando teme che la terra le manchi e ceda, quando ha paura che la sabbia non sfugga e non vada via. Proponetele di alzare una colonna, essa impallidirà di timore alla sola posizione della base, di qualunque forma possa essere: forse — dirà — i Folletti la rovesceranno! Ma che cosa farà essa quando si dovrà alzare il suo corpo? essa tremerà e dirà che è troppo debole; che forse è soltanto di gesso e non di marmo; che spesso se ne son visti di quelli che si credevano durissimi e fermissimi, che l'esperienza ha fatto conoscere come fragilissimi. Infine, che cosa sperate voi che essa farà, quando si tratterà di piantare il capitello a questa co-

lonna? essa diffiderà di tutto, come se si volessero metterle dei ferri ai piedi. Non si sono forse visti — dirà essa — cattivi Architetti, che ne hanno drizzato parecchi, che essi credevano fermissimi, e che, nondimeno, sono cascati di per sè stessi? Che ne so io, se non accadrà lo stesso a questo, e se i folletti non scuoteranno la terra? Essi sono cattivi, ed io non so ancora se la base è sì ben poggiata, che questi maligni Spiriti non possano nulla contro di essa. Che direte voi a questo? E che potrete fare, quando il suo Autore vi dirà con una ostinazione invincibile che voi non sapreste rispondere della fermezza del capitello, se non sapete prima che il corpo della colonna non è d'una materia fragile; che non è appoggiato sulla sabbia, ma sulla pietra, e anzi sulla pietra sì ferma che non ci sono Spiriti maligni che possano scuoterla? Che fare, quando egli vi dirà che nè la materia, nè la forma di questa colonna non val nulla? (qui, con audacia faceta e ridicola, mostrava a tutti quanti il ritratto di una delle colonne, che quell'Architetto aveva impiegato nella fabbrica della sua Cappella), e cento altre cose simili, sulle quali se credete di metterlo alle strette, egli vi dirà subito: Attendete che io sappia se essa è fabbricata sulla roccia, e se non ci sono punto Spiriti maligni colà. Ma, almeno, mi direte voi, questa maniera d'Architettura ha questo di comodo che, non volendo punto colonne, impedisce infallibilmente di erigerne di cattive? Il vantaggio è bello, senza dubbio, e non è forse come chi strappasse il naso a un bambino, ecc.? », poichè questo non vale la pena d'essere ripetuto; ed io prego qui i lettori di volersi prendere la pena di comparare ognuna di queste Risposte a quelle del nostro Autore.

Ora, questa risposta, come pure la precedente, era manifestamente convinta di falso dalla sola ispezione di quella Cappella, poichè vi si vedeva un gran numero di colonne solidissime, e, tra le altre, quella stessa di cui egli aveva fatto vedere il ritratto, come di una cosa che fosse stata rigettata da quell'Architetto. E nella stessa maniera i miei soli scritti fan vedere abbastanza che io non rimprovero

punto i sillogismi, e neppure che ne cambio, nè ne corrompo punto le forme, poichè me ne sono servito io stesso quante volte ce n'è stato bisogno. E, tra gli altri, quello stesso ch'ei riferisce, e di cui egli dice che io condanno la materia e la forma, è tratto dai miei scritti; e si può vederlo alla fine della risposta da me fatta alle seconde Obbiezioni, nella prima proposizione, dove dimostro l'esistenza di Dio. Ed io non posso indovinare a quale scopo egli finga ciò, se non forse per mostrare che tutte le cose da me proposte come vere e certe ripugnano affatto a questa rinuncia generale a tutto quello che è dubbio, che egli vuole spacciare pel solo Metodo che io abbia di ricercare la verità; il che ripugna affatto, e non è meno puerile ed inetto del pensiero sciocco di quel Muratore, che faceva consistere tutta l'arte dell'Architettura nello scavare delle fondamenta, e che biasimava tutto quel che faceva in seguito quell'Architetto come contrario a ciò.

3. Egli rispondeva: « Questa maniera pecca contro il fine, non potendo costruir nulla di fermo e di durevole. Ma in che modo il potrebbe, poichè si toglie essa stessa tutti i mezzi per farlo? Voi lo avete visto voi stesso e sperimentato con me in quei giri, o, piuttosto, in quegli errori, simili a quelli di Ulisse, che mi avete fatto fare, e che ci hanno tutti e due grandemente stancato; voi sostenevate di essere un Architetto, o di saperne l'Arte, ma non l'avete mai saputo provare, e siete restato a mezza via, imbrogliato in mille difficoltà, e questo tante volte che stento a ricordarmene. E, nondimeno, sarà buono ricordarsene adesso, affinchè la risposta che debbo farvi non perda nulla della sua forza. Ecco, dunque, i principali capi di questa nuova maniera d'Architettura, per i quali essa si taglia da sè stessa i nervi, e si toglie ogni speranza di poter mai avanzar nulla in quest'Arte. 1.° Voi non sapete se sotto la superficie della terra troverete la Roccia; e quindi, non dovete fidarvi di questa Roccia o di questa pietra (se pure potete mai poggiarvi sulla Roccia) più che della sabbia stessa. Dal che deriva che tutto è incerto e vacillante, e che nulla può fabbri-

carsi di fermo. Io non ve ne porterò nessun esempio; pensateci voi stesso, e percorrete tutti i magazzini della vostra memoria, e vedete se vi troverete cosa alcuna che non sia infetta da quella macchia, e mi farete piacere mostrandomene qualcuna. 2.° Prima d'aver trovato la terra ferma, al di sotto della quale io sappia che non v'è punto sabbia, nè Spiriti maligni, che possano scuoterla, debbo gettar via tutto, ed avere per sospetta ogni specie di materia; o, almeno, secondo la comune e antica maniera di fabbricare, debbo, prima di tutto, definire se può esserci qualche materia che non debbasi punto gettar via, e qual'è questa materia, ed avvertire, in pari tempo, gli scavatori di ritenerla nella loro fossa. Dal che segue, come prima, che non v'è nulla di fermo, ma che tutto è troppo debole, e quindi inutile, per la costruzione d'un Edificio. 3.° Se v'è qualcosa che può essere, sia pure di poco, scossa, tenete già per certo e fate conto che essa è già rovesciata, non pensate che a scavare, e servitevi di questa fossa vuota come di un fondamento. Donde segue che tutti i mezzi per fabbricare gli sono tolti: poichè, che potrebbe fare quest'Architetto? egli non ha più nè terra, nè sabbia, nè pietra, nè alcun'altra cosa. E non mi dite punto che non si scaverà per sempre, che questo si fa solo per un tempo, e fino a una certa profondità, secondo che ci sarà più o meno sabbia. Poichè ammetto che ciò sia soltanto per un tempo; ma sta sempre che questo è per il tempo che volete fabbricare, e durante il quale usate ed abusate della vacuità di questa fossa, come se tutta la costruzione ne dipendesse, e si poggiasse su quella come sul suo vero fondamento. Ma, mi direte voi, io me ne servo per stabilire e assicurare il piede e la base della mia colonna, come fanno ordinariamente gli altri Architetti. Non è forse abitudine loro di fabbricare certe Macchine che non servono loro che per un tempo, allo scopo di elevare le loro colonne e porle al loro luogo? ecc. », come sopra.

Ora, se in tutto ciò questo Muratore vi è sembrato ridicolo, io trovo che il nostro Autore non lo è mica meno. Poichè, come quell'Architetto, pur avendo cominciato a scavare

ed a rigettare da quelle fondamenta tutto quello che non era poggiato che sulla sabbia, nondimeno fabbricò ed elevò una bella e grande Cappella, egualmente non si troverà punto che la rinuncia da me fatta al principio di tutto quello che può essere dubbio mi abbia chiuso le vie, che possono condurre alla conoscenza della verità, come può vedersi da quanto ho dimostrato nelle mie Meditazioni; o, almeno, dovrebbe farmi vedere che mi sono ingannato, facendomi notare in esse qualcosa di falso o d'incerto; il che non facendo egli punto, ed anche non potendolo fare, bisogna confessare che non può scusarsi di essersi sbagliato d'assai. Ed io non ho mai pensato di provare che io (cioè una cosa pensante) ero uno spirito, più che l'altro a provare che era un Architetto. Ma, a dir vero, il nostro Autore, con tutta la pena che qui si è data, non ha provato null'altro che, se egli aveva spirito, non ne aveva mica molto. E benchè, spingendo il suo dubbio Metafisico fino alla fine, si venga fino al punto di supporre che non si sa se si dorme o si veglia, non ne segue che, perciò, non possa trovarsi nulla di certo e di sicuro, come, dal fatto che un Architetto, che comincia a scavare le sue fondamenta, non sa se sotto la sabbia troverà o pietra o argilla o qualche altra cosa, non segue — dico — che non potrà mai in quel punto trovare la Terra ferma, o, dopo di averla trovata, che non dovrà punto fissarvisi. E dal fatto che, prima di sapere che vi è un Dio, ognuno ha occasione di dubitare di tutte le cose, cioè di tutte quelle, di cui non si ha la chiara percezione presente allo spirito, come ho detto più volte, segue tanto poco che tutto è inutile per la ricerca della verità; quanto poco, dal fatto che quell'Architetto aveva ordinato di rigettar tutto dalla fossa ch'egli faceva per scavare le sue fondamenta, prima e fino a che avesse trovato la Terra ferma, seguiva che non c'era stata nè pietra tenera, nè pietra in quella fossa, che egli potesse in seguito impiegare a fabbricare e ad elevare le sue fondamenta. E quel Muratore, dicendo che, secondo la comune ed antica Architettura, non si dovevano gettar via tutte quelle pietre e tutte quelle pietre tenere dalla fossa

che si scava, e che si dovevano avvertire gli scavatori di metterle da parte e conservarle, errava non meno sconciamente di come fa oggidì il nostro Autore, sia dicendo « che bisogna, prima di tutto, definire se possono esserci proposizioni esenti dal dubbio, e quali sono queste proposizioni » (poichè in che modo potrebbero essere definite da colui che noi supponiamo non conoscerne nemmeno una?), sia proponendo questo come uno dei precetti della comune ed antica Filosofia, nella quale non si trova nulla di simile. E quel Muratore fingeva che quell'Architetto volesse servirsi di quella fossa vuota per fondamento, e che tutta la sua Arte ne dipendesse, altrettanto scioccamente di quanto il nostro Autore s'inganna visibilmente, dicendo « che io prendo per principio il contrario di quello che è dubbio, ed abuso delle cose da me una volta respinte, come se la verità ne fosse dipendente, e vi fosse poggiata come sul suo vero fondamento », non ricordandosi di quanto aveva detto un po' prima, e che egli avea riferito come proveniente da me, cioè: « Voi non affermerete nè l'uno, nè l'altro, e nemmeno lo negherete; non vi servirete nè dell'uno, nè dell'altro, e terrete l'uno e l'altro per falso ». Ed infine, quel Muratore mostrava tanto bene la sua ignoranza, paragonando la fossa che si scava per gettare le fondamenta a una Macchina che si fa solo provvisoriamente, per servire solamente ad erigere ed a mettere in piedi una colonna, quanto il nostro Autore, comparando a quella Macchina la generale rinuncia a tutto quello che è dubbio.

4. Egli rispondeva: « Questa maniera pecca per eccesso, cioè fa più di quanto da essa chiedono le leggi della prudenza e di quanto mai qualcuno ha desiderato. È bensì vero che ci sono molti, che vogliono che si fabbrichino loro buoni e saldi Edificii, ma non s'è ancora trovato nemmeno fin qui chi non abbia creduto che bastava che la casa ove abitava fosse tanto ferma, quanto la Terra che ci sostiene, sì che è affatto inutile e superfluo di ricercare in questo una maggior fermezza. Di più, come per passeggiare ci sono certi limiti di fermezza e di stabilità della Terra, che sono

più che sufficienti per poterci passeggiar sopra con sicurezza, egualmente, per la costruzione delle case, vi sono certi limiti di fermezza, i quali, quando sono stati raggiunti, si è sicuri, ecc. ».

Ora, benchè questo Muratore avesse torto di biasimare così quell'Architetto, il nostro Autore mi sembra aver avuto anche meno ragione di riprendermi, come ha fatto, in un soggetto quasi simile; poichè è ben vero che in materia di fabbricare vi sono certi limiti di stabilità al di sotto della più grande, al di là dei quali è inutile passare; e questi limiti sono diversi, secondo la diversità e la grandezza dei fabbricati che si vogliono elevare, poichè le Capanne e i Tugurii dei Pastori possono anche sicuramente poggiarsi sulla sabbia, che non è meno adatta e conveniente per sostenerle, che la Roccia per sostenere le grandi Torri. Ma non è mica lo stesso, quando si tratta di stabilire i fondamenti della Filosofia; poichè non può dirsi che vi siano certi limiti di dubbio al di sotto della maggior certezza, al di là dei quali è inutile passare, e sui quali, anzi, possiamo con ragione e sicurezza poggiarci; poichè la verità consistendo in un indivisibile, può accadere che ciò che noi vediamo non essere punto certo, per probabile che ci sembri, sia, nondimeno, assolutamente falso; e, senza dubbio, filosoferebbe malissimo colui che non avesse punto nella sua Filosofia altri fondamenti se non cose, che egli riconoscesse potere essere false. Ma che risponderà egli agli Scettici, che vanno oltre tutti i limiti del dubbio? Come li confuterà? Senza dubbio, li metterà nel numero dei disperati e degl'incurabili. Ciò sta benissimo; ma, tuttavia, in qual rango credete voi che quelli metteranno lui? E non mi dite che ora quella Setta non c'è più: essa è in vigore più che mai; e la maggior parte di quelli che credono di avere un po' più d'ingegno degli altri, non trovando nella Filosofia ordinaria nulla che li soddisfaccia, e non vedendone punto di migliore, si gettano subito in quella degli Scettici; e sono principalmente quelli che vogliono dimostrata loro l'esistenza di Dio e l'immortalità della loro anima. Sì che quello che dice qui il

nostro Autore suona male, ed è di pessimo esempio, visto principalmente che egli passa per uomo abile; poichè ciò mostra che egli crede che non si saprebbero confutare gli errori degli Scettici che sono Atei, e così li sostiene e li conferma per quanto è in suo potere. Poichè tutti quelli che sono oggi Scettici non dubitano punto, in pratica, di avere una testa, e che due e tre faccian cinque, e cose simili; ma dicono soltanto che se ne servono come di cose vere, perchè sembrano loro tali; ma che non le credono certamente vere, poichè non ne sono pienamente persuasi e convinti con ragioni certe ed invincibili. E poichè non sembra loro neppure che Dio esista e che la loro Anima sia immortale, di là viene che non credono di doversene servire come di cose vere, neppure per quanto riguarda la pratica, se, innanzi tutto, non si provano loro queste due cose per mezzo di ragionamenti più certi di quelli che li inducono ad abbracciare quelle che sembrano loro vere. Ora, avendole in tal modo provate tutte e due nelle mie Meditazioni, cosa che nessuno, ch'io sappia, prima di me, aveva fatto, mi sembra che non si potrebbe trovar nulla di più sragionevole che d'imputarmi, come fa il nostro Autore in cento luoghi della sua Dissertazione, una troppo grande affettazione di dubitare, che è l'unico errore in cui consiste tutta la setta degli Scettici. E certamente egli è assolutamente generoso nel fare l'enumerazione dei miei errori; poichè, benchè in quel luogo dica che « non è poca lode d'andare più lontano degli altri, e di traversare un guado che non è mai stato tentato da nessuno », e non abbia niun motivo di credere che io non l'abbia fatto nell'argomento di cui si tratta, come farò vedere proprio fra poco; nondimeno egli mette ciò nel numero dei miei errori: poichè dice che « la lode non è grande che quando si può traversarlo senza mettersi al rischio di morire », dove sembra che voglia persuadere i Lettori che qui ho fatto naufragio, e che ho commesso qualche insigne errore: e, nondimeno, nè lo crede egli stesso, nè ha ragione alcuna di sospettarlo; poichè se avesse potuto trovarne qualcuna, per

leggiera che fosse stata, per far vedere che mi sono allontanato dal retto cammino in tutto il corso da me preso per condurre il nostro spirito dalla conoscenza della sua propria esistenza a quella dell'esistenza di Dio e della distinzione di sè medesimo dal corpo, senza difficoltà non l'avrebbe omessa in una Dissertazione sì lunga, sì verbosa e sì vuota di ragioni; ed egli avrebbe, senza dubbio, preferito assai più di produrla che di cambiar sempre questione, come ha fatto, quando il soggetto domandava che ne parlasse, e di farmi discutere stupidamente se la cosa che pensa è Spirito. Egli non ha, dunque, avuto ragione alcuna di credere, e nemmeno di sospettare, che io abbia commesso il menomo errore in tutto quanto ho detto ed avanzato, e con cui ho rovesciato per il primo quel dubbio immenso degli Scettici; egli confessa che questo è degno d'una gran lode, e, nondimeno, non finge forse di riprendermi come colpevole di quell'errore, e di attribuirmi quel dubbio degli Scettici, che potrebbe a più giusto titolo essere attribuito a chiunque altri che a me?

5. Quel Muratore rispondeva: « Questa maniera di fabbricare pecca per difetto: cioè che, volendo intraprendere più di quanto può, non viene a capo di niente. Io non voglio punto per questo altro testimonio, nè altro Giudice che voi. Che avete fatto finora con tutto quel magnifico apparato? A che v'è servito lo scavar tanto? ed a che scopo quella fossa sì grande ed universale, che non avete neppure conservato le pietre più dure e più solide, e che non vi ha insegnato niente altro che quello che ognuno già sa, cioè che la pietra o la Roccia che è sotto la sabbia e la terra mobile, è ferma e solida? », ecc.

Io pensavo che questo Muratore dovesse qui provare qualcosa, come anche il nostro Autore in simile occasione; ma come colui rimproverava quell'Architetto di non aver fatto altra cosa, con lo scavare, che scoprire la Roccia, facendo vista di non sapere che su questa Roccia aveva fabbricato la sua Cappella; così il nostro Autore sembra rimproverarmi che io non abbia fatto altro, rigettando tutto quanto

è dubbio, che scoprire la verità di quel vecchio detto: Io penso, dunque sono; poichè forse egli conta per nulla che, per suo mezzo, ho provato l'esistenza di Dio e molte altre cose che sono dimostrate nelle mie Meditazioni; ed ha anzi il coraggio di prender me solo qui come testimone della libertà che egli si prende di dire quel che gli pare e piace; come, in altri punti, sopra soggetti egualmente poco credibili, non si trattiene dal dire che « tutti la credono come dice lui », che « i leggii non cantano altra cosa », che « noi abbiamo tutti appreso la stessa cosa dai nostri Maestri, dall'ultimo sino ad Adamo », ecc. Al che non si deve prestare maggior fede che ai giuramenti di certe persone, che tanto più si mettono a giurare, quanto meno credibile e più lontano dalla verità è quello, di cui essi cercano di persuadere gli altri.

6. Egli rispondeva: « Questo Architetto, con la sua maniera di fabbricare, casca nell'errore da lui ripreso negli altri. Poichè si stupisce di vedere che tutti gli uomini, senza eccezione, dicon tutti unanimemente e credono che la sabbia o la polvere che ci sostiene è abbastanza ferma, che la terra su cui siamo non vacilla, ecc.; e non si stupisce punto di vedere che, con un coraggio eguale o maggiore, egli dice arditamente che bisogna rigettare la sabbia e tutto quel ch'è mescolato con essa », ecc.

Il che era tanto poco ragionevole, quanto tutto quello che dice il nostro Autore in simile occasione.

7. Egli rispondeva: « Quest'arte pecca, e ci getta in un errore che le è proprio. Poichè quello che il resto degli uomini tiene per alquanto fermo, cioè la terra dove siamo, della sabbia, delle pietre; quest'arte, per un disegno che le è proprio, prende tutto il contrario, cioè la fossa donde si è tratta e gettata la sabbia, le pietre e tutto quello che s'è trovato là dentro, non soltanto per una cosa ferma, ma, anzi, per una cosa sì ferma, che vi si può fondare e fabbricare una Cappella solidissima, e vi si appoggia in tal modo, che, se voi le togliete quel sostegno, batterà col naso per terra ».

Nel che quel povero Muratore s'inganna non meno del

nostro Autore, quando, non ricordandosi più di quelle parole da lui dette un poco prima, cioè: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », ecc.

8. rispondeva: « Quest'arte pecca per imprudenza; poichè, non badando che l'instabilità della terra è come una spada a due tagli, pensando di evitare l'uno, si vede ferita dall'altro. La sabbia non è per essa un suolo abbastanza fermo e stabile, poichè la rigetta e si serve del suo opposto, cioè della fossa, donde la si è rigettata; e, appoggiandosi un po' troppo imprudentemente su questa fossa, come su qualcosa di fermo, si trova oppressa ».

Ove, di bel nuovo, basta solo ricordarsi di queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete ». E ciò che qui è detto d'una spada a due tagli è più degno della saggezza di quel Muratore che di quella del nostro Autore.

9. Egli rispondeva: « Quest'arte e quest'Architetto peccano con cognizione. Poichè, sapendolo e volendolo, e dopo di esserne avvertita, essa s'accieca da sè stessa, e respingendo volontariamente tutte le cose che son necessarie per fabbricare, si fa ingannare essa stessa dalla sua propria regola, facendo non solo quel che pretende, ma anche quel non pretende e che teme di più ».

Ora, come quello che qui si dice di quell'Architetto è sufficientemente convinto di falso dalla sola ispezione della Cappella da lui eretta, così pure le cose da me dimostrate provano a sufficienza che quello che si è detto di me in simile occasione è egualmente poco vero.

10. Egli rispondeva: « Essa pecca per commissione, quando, contro quello che aveva espressamente e solennemente vietato, ritorna alle cose antiche e se ne serve, e, contro le leggi da lei osservate scavando, riprende quello che aveva rigettato. Voi ve ne ricordate bene ».

Egualmente il nostro Autore non si ricorda di queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », ecc.; poichè, altrimenti, in che modo oserebbe egli dire qui che una cosa è stata solennemente proibita, mentre un po' prima ha detto che non bisognava neppure negarla?

11. Egli rispondeva: « Essa pecca per omissione; poichè, dopo avere stabilito come uno dei suoi principali fondamenti che bisogna con ogni cura badare di nulla ammettere come vero che non possiamo provare esser tale, se ne dimentica spesso, ammettendo inconsideratamente per vero e certissimo tutto questo senza provarlo: La terra sabbiosa non è abbastanza solida per sostenere degli Edificii, e molte altre simili massime ».

Nel che quel Muratore s'ingannava non meno del nostro Autore, colui applicando all'escavazione, e questi alla rinuncia dei dubbii, ciò che non appartiene propriamente che alla costruzione, tanto degli edificii che della Filosofia: poichè è certissimo che non si deve nulla ammettere per vero che non possiamo provare esser tale, quando si tratta di affermare o di stabilire quello che è vero; ma quando si tratta solamente di scavare o di rigettare, il menomo sospetto d'instabilità o di dubbio basta per questo.

12. Egli rispondeva: « Quest'arte pecca perchè non ha nulla di buono, o nulla di nuovo, ed ha molto di superfluo. Poichè, 1.° se coll'espulsione e col rigetto che fa della sabbia intende soltanto quell'escavazione, di cui si servono tutti gli altri Architetti, che non rigettano la sabbia che in quanto non è abbastanza ferma per sostenere il peso d'un grande Edificio, dirà qualcosa di buono, ma nulla di nuovo; e questa maniera di scavare non sarà nuova, ma vecchissima, e comune a tutti gli Architetti, senza nessuna eccezione.

2.° Se con questa maniera di scavare vuole che si rigetti in tal modo la sabbia da toglierla affatto, senza ritenerne nulla, e che ci si serva del suo nulla, cioè della vacuità del luogo che essa riempiva prima, come di una cosa ferma e solida, dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono; e questa maniera di scavare sarà, a dir vero, nuova, ma non sarà legittima.

3.° Se dice che, con la forza ed il peso delle sue ragioni, prova con certezza ed evidenza che egli sperimentato nell'Architettura, e che l'esercita, e che, nondimeno,

in quanto tale, non è nè Architetto, nè Muratore, nè manovale, ma che è d'una condizione talmente differente o separata dalla loro, che si può concepire chi egli sia, senza aver conoscenza degli altri, precisamente come si può concepire l'animale, o una cosa che sente, senza concepire ancora quella che nutrisce o che ruggisce, ecc.; dirà qualcosa di buono, ma nulla di nuovo, poichè non si canta altro dappertutto nei trivii, e questo è insegnato da tanti uomini, quanti ce ne sono che sono, sia pure un poco, versati nell'Architettura, o anche (posto che l'Architettura abbraccia anche la costruzione dei muri, sì che si dice che sono versati nell'Architettura quelli che mescolano la sabbia con la calce, che tagliano le pietre, o che portano la calcina) da quanti uomini credono che quello che testè ho detto è il mestiere degli Artigiani e dei Manovali, cioè, in una parola, da tutti gli uomini.

4.° Se dice di aver provato, con ragioni buone e maturamente considerate, che egli esiste veramente, e che è versato nell'arte dell'Architettura, e che, mentre che esiste, non perciò segue che vi sia nè Architetto, nè Muratore, nè Manovale che veramente esista, dirà qualcosa di nuovo, ma nulla di buono; nè più nè meno che se dicesse che un animale esiste, e che non v'è, pertanto, nè Leone, nè Volpe, nè alcun altro animale che esiste.

5.° Se dice che fabbrica, cioè che si serve dell'arte dell'Architettura nella costruzione dei suoi edificii, e che fabbrica in tal guisa che, per mezzo di un'azione riflessa, riguarda e considera quello che fa, e in tal modo sa e vede che fabbrica (il che, propriamente, si chiama aver conoscenza, e accorgersi di quello che si fa), e se dice che questa è la caratteristica dell'Architettura, o di quell'arte di fabbricare, che è al disopra dell'esperienza dei Muratori e dei Manovali, e quindi ch'egli è veramente Architetto; dirà quello che non ha ancora punto detto, quello che doveva dire, quello che mi aspettavo che dicesse, e quello che gli ho anzi voluto suggerire spesso, quando l'ho visto tentare invano di dirci quello che egli era; dirà — dico — qualcosa

di buono, ma nulla di nuovo, non essendovi nessuno che non l'abbia un tempo imparato dai suoi Precettori, e questi dai loro Maestri fino ad Adamo.

Certamente, se dice questo, quante cose superflue vi saranno in quest'arte! quante esorbitanti! che battologia! quanti artificii, che servono soltanto come pompa o ad ingannarci! A che scopo farci paura con l'instabilità della terra, cogli scuotimenti dei folletti, e altri vani terrori? A che scopo una fossa sì profonda ch'essa non ci lascia — a quel che sembra — per resto che il nulla? Perchè peregrinazioni sì lunghe e di tanta durata in Paesi Stranieri, dove i sensi non giungono, fra ombre e spettri? A che servono tutte queste cose per la costruzione d'una Cappella, come se non se ne potesse fabbricare una senza rovesciare tutto sottosopra? Ma a che scopo questa mescolanza e questo cambiamento di tante diverse materie? Perchè ora rigettare le antiche ed impiegarne di nuove, ed ora rigettare le nuove per riprendere le antiche? Non sarebbe forse perchè, siccome dobbiamo comportarci altrimenti nel Tempio, o alla presenza di persone di merito, che in un Albergo o in una Taverna, così a questi nuovi misteri bisognano nuove cerimonie? Ma perchè, senza divertirsi in tanti imbrogli, non ha, piuttosto, così chiaramente, nettamente e brevemente esposto la verità: Io fabbrico, io ho conoscenza della fabbrica che faccio, dunque sono un Architetto?

6.° Infine, se dice che fabbricare case, disporre e ordinare le loro camere, gabinetti, portici, porte, finestre, colonne ed altri ornamenti, e comandare a tutti gli operai che vi mettono la mano, come Falegnami, Tagliapietre, Muratori, Conciatetti, Manovali e altri, e dar norma a tutte le loro opere, è talmente ufficio d'un Architetto, che non v'è nessun altro artigiano ed operaio che lo possa fare, dirà qualcosa di nuovo, ma non dirà nulla di buono, ed ancora lo dirà senza prova e senza approvazione, a meno, che, forse, non ci serbi e ci nasconda qualcosa (che è il solo rifugio che le resti) per mostrarcelo con stupore ed ammirazione a suo tempo; ma è tanto tempo che si

attende questo da lei, che non v'è più ragione alcuna di sperarlo ».

In ultimo luogo egli rispondeva: « Voi temete qui, senza dubbio (ed io ve lo perdono), per la vostra arte e maniera di fabbricare, che voi amate, e che carezzate ed abbracciate come vostra propria produzione; avete paura che, avendola resa colpevole di tanti peccati, e vedendola adesso che fa acqua da tutte le parti, io non la condanni al mondezzaio. Non temete, pertanto, nulla: io vi sono amico più di quanto pensate; io vincerò la vostra aspettazione, o, almeno, l'ingannerò, tacerò e avrò pazienza. Io so chi siete, e conosco la forza e la vivacità del vostro ingegno. Quando avrete preso tempo a sufficienza per meditare, ma principalmente quando avrete consultato in segreto la vostra regola che non v'abbandona mai, scuoterete tutta la polvere, laverete tutte le macchie, e ci farete vedere allora un'Architettura ben pulita e ben netta, e senza alcun difetto. Nel frattempo, contentatevi di questo, e continuate a prestarmi la vostra attenzione, nel mentre che io continuerò a soddisfare le vostre domande. Io ho compreso molte cose in poche parole, per non essere prolisso, e non ne ho toccato la maggior parte che leggermente, come son quelle che concernono le volte, l'apertura delle finestre, le colonne, i portici, ed altre simili. Ma ecco il disegno d'una nuova Commedia.

Se si possa inventare una nuova Architettura.

« Voi chiedete, in terzo luogo, se si possa inventare », ecc.

Mentre egli domandava questo, alcuni fra i suoi amici, vedendo che la sua estrema gelosia e l'odio da cui era trasportato erano degenerati in malattia, non gli permisero di declamare più così nelle pubbliche piazze, ma lo fecero condurre subito dal Medico.

Per conto mio, non oserei, a dir vero, sospettar nulla di simile del nostro Autore, ma continuerò solamente a far vedere qui con qual cura sembra che egli abbia cercato

d'imitarlo in tutto. Egli si comporta interamente come lui, da Giudice severissimo, e che con ogni cura e scrupolo si guarda bene di pronunciar nulla temerariamente; poichè, dopo avermi condannato undici volte pel solo fatto di aver rigettato tutto quello che è dubbio, per fondare e stabilire quello che è certo, come se avessi scavato profondamente per gettare le fondamenta di qualche grande Edificio, infine, alla dodicesima volta, egli comincia a esaminare la cosa e dice:

1. Che se io l'ho intesa come egli sa che l'ho intesa, come appar chiaro da queste parole: « Voi non l'affermerete, nè lo negherete », da lui stesso attribuitemi, a dir vero ho detto qualcosa di buono, ma nulla di nuovo.

2. Che se l'ho intesa in quell'altra maniera, donde ha preso motivo di rendermi colpevole di quegli undici peccati precedenti, e che egli sa, nondimeno, essere tanto lontana dal vero senso che vi ho dato, che un po' prima, nel paragrafo III della sua prima questione, me ne fa egli stesso parlare con riso e stupore in tal maniera: « E come ciò potrebbe venire in mente ad un uomo di buon senso? », allora ho, sì, detto qualcosa di nuovo, ma non ho detto nulla di buono. Chi è mai stato, non dirò tanto insolente a parole e sì poco amico della verità, o magari di ciò che ne ha l'apparenza, ma sì imprudente e sì dimentico da rimproverare, come fa il nostro Autore, più di cento volte ad un altro, in una elaborata Dissertazione, una opinione, ch'egli stesso, proprio al principio di questa stessa Dissertazione, ha riconosciuto essere tanto lontana dal pensiero di colui, cui ne fa il rimprovero, da non credere ch'essa possa venir mai in mente ad un uomo di buon senso?

Per quanto riguarda le questioni che sono contenute nei numeri 3, 4 e 5, sia nelle risposte del nostro Autore, sia in quelle di quel Muratore, esse non riguardano per nulla affatto il soggetto, e non sono mai state mosse nè da me, nè da quell'Architetto; ma è verosimile che siano state per la prima volta inventate da quel Muratore, affinchè, siccome non s'arrischiava a toccare le cose che erano state fatte da

quell'Architetto, per paura di scoprir troppo manifestamente la sua ignoranza, si credesse, nondimeno, che egli biasimava qualcosa di più di questa sola maniera di scavare; nel che il nostro Autore l'ha anche imitato a perfezione.

3. Poichè, quando dice che si può concepire una cosa che pensa, senza concepire nè uno Spirito, nè un'Anima, nè un Corpo, egli non filosofa meglio di come fa quel Muratore, quando dice che un uomo esperto nell'Architettura non per questo è più Architetto che Muratore o Manovale, e che l'uno può benissimo concepirsi senza nessuno degli altri.

4. Come anche è una cosa tanto poco ragionevole dire che una cosa che pensa esiste, senza che uno Spirito esista, quanto dire che un uomo esperto nell'Architettura esiste, senza che un Architetto esista, almeno quando si prende il nome di Spirito come, col consenso di tutti, ho detto che bisognava prenderlo. Ed è tanto poco contraddittorio che una cosa che pensa esista, senza che niun corpo esista, quanto che un uomo versato nell'Architettura esista, senza che niun Muratore o Manovale esista.

5. Egualmente, quando il nostro Autore dice che non basta che una cosa sia una sostanza pensante per essere del tutto spirituale e al disopra della materia, la quale sola egli sostiene potersi propriamente chiamare col nome di Spirito; ma che, oltre di ciò, si richiede che, con un atto riflesso sul suo pensiero, essa pensi di pensare, o che abbia una conoscenza interna del suo pensiero, s'inganna in ciò come fa quel Muratore, quando dice che un uomo sperimentato nell'Architettura deve, per mezzo di un atto riflesso, considerare che egli ne ha l'esperienza, prima di potere essere Architetto: poichè, sebbene non vi sia punto Architetto, che non abbia spesso considerato, o, almeno, che non abbia potuto spesso considerare, che sapeva l'arte di fabbricare, è, pertanto, una cosa manifesta che questa considerazione non è punto necessaria per essere veramente Architetto; ed una simile considerazione o riflessione è egualmente poco richiesta, affinchè una sostanza che pensa sia al disopra della materia. Poichè il primo pensiero, qual ch'esso sia,

per mezzo del quale percepiamo qualcosa, non differisce dal secondo, per mezzo del quale percepiamo che l'abbiamo già prima percepita, più di quanto questo differisca dal terzo, per mezzo del quale percepiamo che abbiamo già percepito di aver prima percepito questa cosa; e non si saprebbe portare la più piccola ragione perchè il secondo di questi pensieri non verrà da un soggetto corporeo, se si accorda che il primo ne può venire. Ecco perchè il nostro Autore pecca qui molto più pericolosamente di quel Muratore, poichè, togliendo la vera ed intelligibilissima differenza che è tra le cose corporee e le incorporee, cioè che queste pensano e le altre non pensano, e sostituendo un'altra al suo posto, che non può avere il carattere d'una differenza essenziale, cioè che queste considerano di pensare e le altre non lo considerano punto, impedisce, per quanto può, che si possa intendere la reale distinzione che è fra l'anima e il corpo.

6. Ed egli è anche meno scusabile di favorire il partito delle bestie brute, accordando loro il pensiero egualmente che agli uomini, di quanto lo sia quel Muratore di aver voluto attribuire a sè e ai suoi simili la conoscenza dell'Architettura tanto, quanto agli Architetti.

Ed infine, sembra bene che l'uno e l'altro non abbiano punto avuto riguardo a quello che era vero o anche verosimile, ma soltanto a ciò che poteva essere più adatto a screditare l'avversario e a farlo passare per un uomo di poco senso presso quelli che non lo conoscevano punto, e che non si metterebbero in gran pena di conoscerlo. E perciò colui che ha fatto la relazione di tutta questa storia ha benissimo osservato, per esprimere la furiosa invidia e gelosia di quel Muratore, ch'egli aveva vantato come un magnifico apparato la fossa che quell'Architetto aveva fatto scavare; ma che, quanto alla Roccia che era stata scoperta per suo mezzo e alla Cappella che vi si era fabbricata sopra, l'avea trascurata e disprezzata come una cosa di poca importanza, e, nondimeno, per soddisfare l'amicizia che gli portava e la buona volontà che aveva per lui, non aveva trascurato di rendergli grazie e di ringraziarlo, ecc.; come

anche nella conclusione gli mette queste belle acclamazioni sulla bocca: « Infine, se egli dice questo, quante cose superflue vi saranno! quante esorbitanti! che battologia! quante macchine che servono solo per pompa o per illuderci! ». E un poco dopo: « Voi temete qui, senza dubbio, ed io ve lo perdono, per la vostra arte e maniera di fabbricare, che voi prediligete, e che carezzate ed abbracciate come vostra propria produzione, ecc. Non temete nulla, tuttavia, io vi sono amico più di quanto pensate », ecc. Poichè tutto questo rappresenta così al vivo la malattia di questo Muratore, che dubito che niun Poeta avrebbe potuto dipingerla meglio. Ma mi stupisco che il nostro Autore l'abbia sì bene imitato in tutto, da sembrare di non badare punto a quello che fa, ed aver dimenticato di servirsi di quell'atto riflesso del pensiero, che egli diceva poco fa costituire la differenza dell'uomo dalla bestia. Poichè, certamente, egli non direbbe che v'è un troppo grande apparato di parole nei miei scritti, se considerasse che quello di cui si è servito, non dirò per impugnare, poichè egli non porta niuna ragione per farlo, ma per abbaiare (che mi sia permesso qui d'usare di questa parola un po' rude, poichè non ne so una più adatta ad esprimere la cosa) contro questo solo dubbio Metafisico, di cui ho parlato nella mia prima Meditazione, è molto più grande di quello, di cui mi sono servito io per proporlo. Ed egli si sarebbe ben guardato dall'accusare il mio discorso di battologia, se si fosse accorto di che lunga, superflua ed inutile loquacità s'è servito in tutta la sua Dissertazione, alla fine della quale egli afferma, tuttavia, di non aver voluto esser prolisso. Ma poichè in quel luogo stesso egli dice di essere mio amico, per trattarlo anche io il più amichevolmente che m'è possibile, a quel modo che quel Muratore fu dai suoi amici condotto dal Medico, così pure avrò cura di raccomandarlo al suo Superiore [1].

FINE.

---

(1) Allusione alla *Lettera al Padre Dinet*. (*N. d. T.*).

INDICE DEL SECONDO VOLUME.